INTRODUCCION A LA BIBLIA

I

Inspiración bíblica. Canon. Texto. Versiones

POR

MANUEL DE TUYA, O. P.

PROFESOR DE LA PONTIFICIA FACULTAD
TEOLÓGICA DE SAN ESTEBAN, DE SALAMANCA

JOSE SALGUERO, O. P.

PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA
DE SANTO TOMÁS DE AQUINO, DE ROMA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

MADRID · MCMLXVII

NIHIL OBSTAT: PEDRO ARENILLAS, O. P.; JOSÉ ANTONIO MARCÉN, O. P.; BENITO CELADA, O. P.; JESÚS HUERGO, O. P. IMPRIMI POTEST: ANICETO FERNÁNDEZ, O. P. IMPRIMATUR: † MAURO, OBISPO DE SALAMANCA. SALAMANCA, 24 MARZO 1966

Depósito legal M 2731-1967

INDICE GENERAL

Págs.

Nota introductoria.... 3
Bibliografía general.... 6

INSPIRACION BIBLICA

CAPITULO I.—**Criterio para conocer la existencia de los libros inspirados**.... 8

I. *Criterios objetivos por parte del libro*.... 9
1. Criterios por razón del contenido y de la forma de los libros. 9
2. Criterio objetivo-subjetivo: por los efectos religiosos del libro. 11

II. *Criterios basados en el autor humano del libro*.... 13
1. Testimonio del autor humano.... 13
2. El carisma del apostolado.... 15
3. Criterios externos sobrenaturales.... 17
a) Criterio privado: el testimonio del Espíritu Santo al que lee. 18
b) Criterio público: la enseñanza de la Iglesia.... 19
1) El uso litúrgico.... 19
2) La Tradición cristiana y el Magisterio eclesiástico.... 20

Bibliografía.... 23

CAPITULO II.—**Existencia de libros bíblicamente inspirados**. 23

I. *Posiciones erróneas*.... 24
II. *El testimonio de la Tradición*.... 42
Didajé.... 42
Padres apostólicos.... 42
Padres apologistas.... 43
Escritores de la primera época patrística.... 45
Escuela catequética alejandrina.... 45
Padres griegos del siglo IV.... 47
Escuela de Antioquía.... 49
Afines a la escuela alejandrina.... 49
Padres capadocios.... 50
Escritores de la Iglesia siria.... 52
Padres occidentales.... 52
Síntesis de la enseñanza patrística a propósito de la existencia de la inspiración.... 54

III. *La enseñanza del Magisterio eclesiástico*.... 57
1) Primer período: 393-496.... 57
a) Concilio Laodicense.... 58
b) Concilio de Hipona de 393.... 58
c) Inocencio I.... 58
d) Cánones apostólicos.... 59
e) Decreto gelasiano.... 59

Págs.

2) Segundo período: s.v-1274 59

a) La «Antigua regla de fe» 60

b) Los «Estatutos de la Iglesia antigua» 60

c) Concilio IV de Toledo 60

d) León IX 60

e) Inocencio III 61

f) Concilio IV Lateranense 61

g) Concilio II de Lyón de 1274 61

3) Tercer período: los concilios ecuménicos de Florencia, de Trento y Vaticano I 61

a) Concilio Florentino 62

b) Concilio de Trento 62

c) Concilio Vaticano I 66

4) Cuarto período: Las enseñanzas pontificias posteriores al concilio Vaticano I 67

El concilio Vaticano II 70

IV. *El testimonio de la Escritura sobre la inspiración de la misma* 72

1. Qué dice el A. T. de la inspiración de sí mismo 72

2. Qué dice el N. T. de la inspiración de los libros del A. T. 74

1) Implícitamente 74

2) Explícitamente 75

3. El N. T. ¿dice algo de la inspiración del N. T.? 77

V. *¿Se perdieron libros inspirados?* 79

Bibliografía 80

CAPITULO III.—**Criterio para investigar la naturaleza de la inspiración bíblica** 80

I. *El testimonio de la Escritura* 81

1. La acción de Dios 81

2. La acción del hagiógrafo 84

II. *El pensamiento de la Tradición antigua* 86

III. *Los documentos de la Iglesia* 90

IV. *La doctrina de Santo Tomás sobre la causalidad instrumental* 98

Bibliografía 101

CAPITULO IV.—**Naturaleza de la inspiración bíblica** 102

El hagiógrafo, causa instrumental racional 102

La inspiración bíblica es gracia carismática 103

La inspiración bíblica es de suyo inconsciente al hagiógrafo 104

La preparación «cultural» del hagiógrafo 105

La preparación «moral» del hagiógrafo 106

a) Lo necesario 106

b) Lo conveniente 107

La inspiración en la inteligencia 108

Inspiración del juicio 111

a) Inspiración del juicio especulativo 111

b) Inspiración del juicio práctico 112

Inspiración del juicio práctico como «modo» de realización 113

Función del juicio teórico y práctico en el propósito del hagiógrafo 114

Págs.

Inspiración bíblica con revelación........................... 116
a) Inspiración y revelación en el juicio «especulativo»........ 117
b) Inspiración y revelación en el juicio «práctico»........... 116
c) Inspiración y revelación en la voluntad y en las potencias ejecutivas.......................... 120
Inspiración de la voluntad.......................... 120
a) Influjo moral.......................... 121
b) Influjo físico.......................... 122
¿El hagiógrafo en su obra es causa instrumental o principal?.... 123
La inspiración en las potencias ejecutivas.................. 126
La huella personal del hagiógrafo en el libro inspirado.......... 131
¿Están inspirados los «amanuenses»?.......................... 133
a) El amanuense.......................... 133
b) El secretario.......................... 134
c) El «adicionador»........................ 135
Valor social de la inspiración bíblica........................ 136
La inspiración bíblica y el proceso remoto de la preparación del libro inspirado.......................... 138

BIBLIOGRAFÍA.......................... 142

CAPITULO V.—**Teorías erróneas sobre la naturaleza de la inspiración bíblica**.......................... 143

I. *Teorías erróneas por «defecto»*.......................... 143
1. Aprobación subsecuente.......................... 143
2. «Asistencia negativa» y «dirección divina».................. 147
3. Influjo positivo antecedente moral........................ 150
4. Teoría «modernista» de la inspiración bíblica.............. 151
5. La inspiración bíblica de otras facciones protestantes....... 152
6. La teoría de K. Rahner sobre la causalidad de Dios y el hagiógrafo en la composición de la Escritura.............. 155

II. *Teorías erróneas por «exceso»*.......................... 159
1. Concepciones «extáticas».......................... 159
2. «Dictación mecánica».......................... 161
a) Fredegisi.......................... 161
b) Protestantes antiguos.......................... 161
c) La fórmula «Consensus Helvetica».................. 162

BIBLIOGRAFÍA.......................... 164

CAPITULO VI.—**Extensión de la inspiración bíblica**.......... 165

I. *Inspiración «real»*.......................... 165
A) Posiciones erróneas.......................... 166
B) Doctrina católica.......................... 171
a) Prueba de la Escritura.......................... 172
1) Argumento indirecto.......................... 172
2) Testimonio explícito.......................... 173
b) La Tradición.......................... 174
c) El Magisterio de la Iglesia.......................... 176
d) Razón teológica.......................... 179
e) Graves consecuencias que se siguen.................. 180

II. *Inspiración «verbal»*.......................... 181

Págs.

Posiciones erróneas por «exceso» 181
a) Posiciones «extáticas» 181
b) «Dictación mecánica» 181
1) Concepción rabínica 182
2) Fredegisi 182
3) Protestantes antiguos 182
4) La fórmula «Consensus Helvetica» 182
Posiciones erróneas por «defecto» 182
La inspiración se extiende también a las palabras 185
a) El «hecho» de la inspiración verbal 185
1) Los documentos del Magisterio 185
2) La Tradición 187
3) Razón teológica 187
b) El «modo» de la inspiración verbal 191
1) Inspiración verbal de tipo «dictación» 191
2) Negadores de la inspiración verbal 192
3) Inspiración verbal «psicológica» 192

III. *Inspiración de las versiones* 196
1) El autógrafo 196
2) El apógrafo 196
3) Las versiones 196

Bibliografía 197

CAPITULO VII.—**Inerrancia de la Sagrada Escritura. La cuestión bíblica** 197

I. *Inerrancia de la Sagrada Escritura* 197
Noción 197
Testimonio de la Escritura 197
Enseñanza de la Iglesia 198
Tradición 201
Errores contra la inerrancia bíblica 202
Valoración teológica de la «inerrancia bíblica» 202

II. *La cuestión bíblica* 202
A) Presupuestos a considerar 203
Principios generales de interpretación 204
Principio fundamental de interpretación 204
El concilio Vaticano II precisa este tema 205
B) Postulados y principios de solución valorados específicamente. 206
Postulados que han de tenerse en cuenta 206
1) Synkatábasis 206
a) Revelación progresiva 208
b) Synkatábasis en la legislación moral 209
c) Synkatábasis en la legislación penal mosaica 210
2) Concepciones expresivas orientales usuales 213
a) Concepto de «verdad» 213
b) Valoración semita de «causa y efecto» 215
3) El hagiógrafo como «teólogo» y como «profeta» 217
C) Grupos de problemas concretos que plantea la cuestión bíblica 220
1. Creencias ambientales «erróneas». La «disociación psicológica» 220

Págs.

a) El «sheol» 220
b) La ley 223
c) Profecías de bienes mesiánicos 224
d) Curación de «lunáticos» y «endemoniados» 225
e) El problema bíblico de las «ciencias naturales» 226
2. La disociación psicológica y su valor en función de la «inerrancia bíblica» 231
1) La verdad «formal» 231
2) El «juicio teórico» y el «juicio práctico» 232
3) «Psicología de la adhesión» 234
4) Influjo carismático «disociador» 236
5) Una sugerencia de la *Divino afflante Spiritu* sobre la inspiración y la historia bíblicas 238
6) Un ejemplo recapitulador 240
7) La «disociación psicológica» aplicada a los casos antes propuestos 243
1) El «sheol» 244
2) La ley 244
3) Profecías de bienes mesiánicos 245
4) Curación de «lunáticos» y «endemoniados» 246
5) El problema bíblico de las «ciencias naturales» 247

BIBLIOGRAFÍA 248

CAPITULO VIII.—**La cuestión bíblica** (continuación) 248

LA HISTORIA 248
1. El problema 248
2. Dos enseñanzas de Pío XII 249
a) «Citas que el hagiógrafo hace de «dichos» de otras personas 251
b) Los relatos «históricos» que expone el hagiógrafo 252
1) La historia «según las apariencias» 253
2) Teoría de la verdad histórica «absoluta» y «relativa» 256
3) Teoría de las «citas implícitas» 258
4) Los «géneros literarios» históricos 260
1) La historia antigua oriental 262
2) La historia como relato «libre» 265
3) La historia «religiosa» 265
4) La historia «profético-apocalíptica» 266
5) La historia de tipo «midrash» 266
6) La historia «etiológica» 267
7) El hagiógrafo «opinante» 267
8) Relatos posteriormente «interpretados» 271
Un ejemplo recapitulador de historia bíblica 273
Relatos y deseos «menos morales» 279
a) Faltas de sinceridad 279
b) Relatos «crudos» y «crueles» 282
c) Relatos con procedimientos crueles 283
«Imprecaciones» 286
Existencia de «imprecaciones» bíblicas 286
Gravedad del problema 287
Vía de solución 287
Dos postulados que han de tenerse en cuenta 288
Postulado literario 288

Págs.

Postulado psicológico.......... 289
Imprecaciones que no crean problema.......... 291
1) Legislativas.......... 291
2) Históricas.......... 291
3) Profético-conminatorias.......... 291
4) Profético-punitivas.......... 292
5) Sapienciales.......... 292
6) Típicas.......... 293
7) Desahogos del sentimiento natural.......... 293
8) Hagiográfico-personales.......... 293
Principios directos de solución.......... 294
Lo que dice la Escritura de estos sentimientos imprecativos.......... 295
a) Principio fundamental de solución: el mal bajo la razón de bien.......... 295
b) Principios particulares de solución.......... 298
1.º La Ley: la «Torah».......... 298
2.º El hagiógrafo, como representante de la causa de Yahvé. 300
a) El Profeta.......... 300
b) El «Justo».......... 302
c) Israel, como representante de la causa de Yahvé... 303
3.º Elenco de motivos alegados en el Salterio para imprecar males contra los enemigos.......... 305
4.º Desahogos del sentimiento natural.......... 307
5.º Pecador y pecado «per modum unius».......... 308
¿Existen «imprecaciones» bíblicas de males espirituales?.......... 309
Una «imprecación» especialmente dura.......... 311
a) Recurso literario.......... 312
b) Mentalidad semita.......... 314

Bibliografía.......... 315

CANON. TEXTO. VERSIONES

Canon de las Sagradas Escrituras

Bibliografía.......... 319

CAPITULO I.—Los libros canónicos.......... 323

I. *Nociones preliminares*.......... 323
1. Razón de este tratado.......... 323
2. Etimología y significado de «canon».......... 323
3. Canonicidad e inspiración.......... 326
4. Libros protocanónicos y deuterocanónicos.......... 327
5. El criterio de canonicidad.......... 328
6. Importancia actual de la cuestión del canon.......... 331
7. ¿Se ha perdido algún libro?.......... 333

II. *Historia del canon del Antiguo Testamento*.......... 335
1. El canon del Antiguo Testamento entre los judíos.......... 335
1) Los libros protocanónicos.......... 335
2) ¿Fue Esdras el autor del canon judío?.......... 340
3) Los libros deuterocanónicos.......... 342
2. El canon del Antiguo Testamento entre los cristianos.......... 345

Págs.

1) Cristo y los apóstoles 345
2) La Iglesia primitiva (s.I-II) 347
3) Período de dudas acerca de los deuterocanónicos (s.III-V). 350
4) Retorno a la unanimidad (s.VI y posteriores) 355
5) Decisiones de la Iglesia respecto del canon bíblico 356
6) El canon del Antiguo Testamento en las otras Iglesias cristianas 359

III. *Historia del canon del Nuevo Testamento* 361

1. Formación del canon del Nuevo Testamento hasta el año 150. 364
2. El canon del Nuevo Testamento desde el siglo II hasta el IV. 365
3. El canon del Nuevo Testamento en los siglos IV-VI 368
4. Los libros deuterocanónicos del N. T. hasta el siglo VI 371
5. El canon del Nuevo Testamento después del siglo VI 375
6. El canon del N. T. en las decisiones de la Iglesia 377

CAPITULO II.—**Los libros apócrifos** 381

I. *Nociones preliminares* 381

1. Nombre 381
2. Definición 382
3. División de los apócrifos 383
4. Finalidad de los apócrifos 383
5. Importancia de los apócrifos 384

II. *Apócrifos del Antiguo Testamento* 385

a) Apócrifos históricos 385
b) Apócrifos didácticos 388
c) Apócrifos proféticos o apocalípticos 390

III. *Apócrifos del Nuevo Testamento* 394

a) Evangelios apócrifos 395
b) Actas apócrifas 398
c) Epístolas apócrifas 401
d) Apocalipsis apócrifos 402

IV. *Los «ágrafa»* 404

V. *Los «logia»* 406

HISTORIA DEL TEXTO SAGRADO

BIBLIOGRAFÍA 408

INTRODUCCIÓN 410

CAPITULO I.—**El texto original de la Biblia** 410

I. *El texto hebreo-arameo del Antiguo Testamento* 410

1. Nociones preliminares 410
2. La lengua hebrea y aramea 411
3. La escritura hebrea y aramea 412
4. Material de escritura 414
5. Formato de los libros 415

II. *Historia del texto sagrado del Antiguo Testamento* 416

1. Desde los orígenes hasta el siglo I d.C. 416

Págs.

2. El texto sagrado desde el siglo I d.C. hasta el siglo VI d.C. ... 419
3. El texto hebreo desde el siglo VI hasta el X d.C. ... 420
4. El texto hebreo desde el siglo X hasta el XV d.C. ... 423
5. Códices manuscritos hebreos ... 424
6. Ediciones impresas del texto hebreo ... 425
7. División actual del texto hebreo ... 429
8. Autoridad crítica y dogmática del texto masorético ... 430

III. *El texto griego del Nuevo Testamento* ... 431
1. Nociones preliminares ... 431
2. Material de escritura ... 432
3. Forma de la escritura y de las letras ... 433
4. División del texto sagrado ... 435

IV. *Historia del texto griego* ... 437
A) *Primera época:* Desde el siglo I al XV ... 437
1. Las citas de los Santos Padres ... 438
2. Las versiones ... 438
3. Los códices manuscritos del Nuevo Testamento ... 439
4. Las diversas formas o familias del texto griego del N. T. ... 448
1) Diversidad de familias en los Evangelios ... 448
a) Familia occidental ... 449
b) Familia neutral ... 450
c) Familia cesariense ... 451
d) Familia antioquena ... 452
2) Las diversas familias de códices en los Actos y en las Epístolas ... 454
a) Actos de los Apóstoles ... 454
b) Epístolas paulinas ... 454
c) Epístolas católicas ... 455
d) Apocalipsis ... 455
5. Conclusión ... 455
B) *Segunda época:* Texto griego del N. T. impreso ... 457
1. Primeras ediciones impresas del N. T. griego ... 457
2. Ediciones críticas del texto griego del N. T. ... 459
3. Valor crítico y dogmático del texto griego del N. T. ... 464

LAS DIFERENTES VERSIONES DE LA BIBLIA

BIBLIOGRAFÍA ... 466

CAPITULO II.—**Versiones antiguas de la Biblia** ... 473

I. *Versiones griegas del Antiguo Testamento* ... 474
A) La versión de los Setenta ... 474
1. Su origen ... 474
2. Calidad de la versión de los Setenta ... 477
3. Características de los Setenta ... 478
4. Importancia de nuestra versión ... 479
5. Códices manuscritos de los Setenta ... 481
B) Otras versiones griegas del Antiguo Testamento ... 484
1. Versión de Aquila ... 485
2. Versión de Teodoción ... 485
3. Versión de Símaco ... 486

Págs.

4. Las versiones anónimas 487
5. Recensión hexaplar de Orígenes 487
6. Recensiones de Hesiquio, Luciano y otros 491
7. Ediciones impresas de la versión de los Setenta 492

II. *Versiones orientales* 495
A) Versiones arameas 496
B) Versiones siríacas 498
1. La versión Peshitta 498
2. Versiones siríacas del Nuevo Testamento 501
3. Otras versiones siríacas de toda la Biblia 505
C) Versiones coptas 507
D) Versión etiópica 509
E) Versión armena 510
F) Versión georgiana 511
G) Versión gótica 512
H) Versiones árabes 513
I) Versión eslava 514

III. *Versiones latinas de la Biblia* 515
A) Versión vetus latina 515
1. Origen de las versiones latinas 515
2. Número de las versiones latinas prejeronimianas 518
3. Características y valor de las versiones prejeronimianas 522
4. Códices manuscritos de las versiones prejeronimianas 523
5. Ediciones impresas de las versiones latinas antiguas 527
B) La Vulgata latina de San Jerónimo 529
1. Datos biográficos de San Jerónimo 530
2. Origen de la Vulgata jeronimiana 531
3. Versiones y revisiones de San Jerónimo 531
a) Revisión del Nuevo Testamento 531
b) Corrección del A. T. según el texto hexaplar 534
c) La nueva versión según el texto hebreo 535
C) Historia de la Vulgata hasta el concilio de Trento (1546) 541
1. Difusión de la Vulgata hasta el siglo VI 541
2. Diversas recensiones de la Vulgata hasta el siglo XVI 545
3. Códices manuscritos de la Vulgata 553
4. Ediciones impresas de la Vulgata antes del concilio Tridentino 559
D) La autenticidad de la Vulgata según el concilio de Trento 561
1. Sentido del decreto tridentino 562
2. En qué sentido se ha de entender la autenticidad de la Vulgata 565
3. Extensión del decreto sobre la autenticidad de la Vulgata. 568
4. Ediciones impresas de la Vulgata después del concilio de Trento 570
5. Revisiones y ediciones posteriores de la Vulgata 575

CAPITULO III 579

I. *Versiones de la Biblia en lenguas modernas* 579
1. ¿Prohibió la Iglesia la lectura de la Biblia? 579
2. Prohibiciones locales 580
3. Legislación eclesiástica actual 582

Págs.

A) Versiones españolas 584
B) Versiones portuguesas 590
C) Versiones francesas 591
D) Versiones italianas 592
E) Versiones alemanas 594
F) Versiones inglesas 595
G) Versiones holandesas 596
H) Versiones polacas 596
I) Versiones húngaras 597
J) Versiones rusas 597
K) Versiones checas 597

II. *Las Biblias políglotas* 598

A) Políglotas mayores 598
B) Políglotas menores 600

CAPITULO IV.—**Crítica bíblica** 602

1. ¿Qué es crítica bíblica? 602
2. Causas que motivaron los cambios accidentales en el texto sagrado 605
3. Importancia de la crítica bíblica 607
4. Procedimientos empleados por la crítica 608
5. Límites de la crítica bíblica 612
6. Reglas generales de la crítica textual 613

ABREVIATURAS DE REVISTAS Y LIBROS

AAS............ Acta Apostolicae Sedis (Roma).
AASOR......... Annual of the American Schools of Oriental Research.
AOT........... H. GRESSMANN, Altorientalische Texte (Berlín 1962) [2].
AJSL........... American Journal of Semitic Languages and Literature.
AmiCler......... Ami du Clergé (Langres, Francia).
ASTar.......... Analecta Sacra Tarraconensia (Barcelona).
Ang............ Angelicum (Roma).
AnglTheolRev... Anglican Theological Review (Evanston, Illin.).
Ant............ Antonianum (Roma).
AtAB.......... Alttestamentliche Abhandlungen.
ATAT.......... H. GRESSMANN, Altorientalische Texte zum Alten Testament (Berlín 1962) [2].
BA............ Biblical Archaeologist (New Haven).
BASOR......... Bulletin of the American Schools of Oriental Research (Baltimore).
BB............ Bonner Biblische Beitrage (Bonn).
Bi............. Biblica (Roma).
BibOr.......... Bibbia e Oriente (Milán).
BiViChr......... Bible et Vie Chrétienne (París).
BiLi........... Bibel und Liturgie.
BJRylL......... Bulletin of the John Rylands Library (Manchester).
BS............ Biblische Studien.
BZ............ Biblische Zeitschrift (Paderborn).
BZF........... Biblische Zeitfragen (Münster).
BulLE.......... Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse).
CAP........... R. H. CHARLES, Apocrypha and Pseudoepigrapha of the OT. 2 vols. (Oxford).
CB............ Corpus Berolinense. Die griechischen christlichen Schriftlichen Schriftsteller der ersten Jahrhundert (Leipzig 1897ss).
CBi............ Century Bible.
CBQ........... Catholic Biblical Quarterly (Washington).
CE............ Catholic Encyclopedia (New York 1950).
CIC........... Codex Iuris Canonici.
Cis............ Corpus Inscriptionum Semiticarum.
CivCatt......... Civiltà Cattolica (Roma).
CSEL.......... Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Viena).
CSS........... Cursus Scripturae Sacrae (París).
CT............ Ciencia Tomista (Salamanca).
CF............ Ciencia y Fe (Buenos Aires).
CultBibl......... Cultura Bíblica (Segovia).
DAC.......... Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne (París).
DAFC......... Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique (París).
DB............ Dictionnaire de la Bible (Vigouroux, París).
DBS........... Dictionnaire de la Bible Supplement (Pirot-Robert-Cazelles, París).
DivThom....... Divus Thomas (Piacenza).
DTC.......... Dictionnaire de la Théologie Catholique (A. Vacant.-París).

Denz.	Denzinger, Enchiridion Symbolorum (Herder, Barcelona).
EB	Enchiridion Biblicum (Roma).
EC	Enciclopedia Cattolica (Italia).
EncBibl	Enciclopedia Bíblica (Barcelona).
EMar	Ephemerides Mariologicae (Madrid).
EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament.
ER	Études Religieuses (París).
EREH	Hastings, Encyclopedia of Religion and Ethics.
ERS	M. J. Lagrange, Etudes sur les Religions Sémitiques (París 1903).
EstBibl	Estudios Bíblicos (Madrid).
EstEcl	Estudios Eclesiásticos (Madrid).
EstMar	Estudios Marianos (Madrid).
EThL	Ephemerides Theologicae Lovaniensis (Lovaina).
EtThR	Études Théologiques et Religieuses (Montpellier).
Et	Études (París).
EvTh	Evangelische Theologie (Munich).
ExpTim	The Expository Times (Edimburgo).
GL	Geist und Leben (Wurzburgo).
Greg	Gregorianum (Roma).
HTR	The Harvard Theological Review (Cambridge, Massach.)
HDB	J. Hastings, A Dictionnary of the Bible (Edimburgo).
HUCA	Hebrew Union College Annual (Cincinnati).
ICC	International Critical Commentary (Edimburgo).
IEcRec	Irish Ecclesiastical Record (Dublín).
IThQ	Irish Theological Quarterly (Dublín).
IEJ	Israel Exploration Journal (Jerusalén).
JAOS	Journal of the American Oriental Society.
JBL	Journal of Biblical Literature (Philadelphia).
JBRel	Journal of Bible and Religion (Boston).
JE	Jewish Encyclopedia.
JJewSt	Journal of Jewish Studies (Cambridge).
JNES	Journal of Near Eastern Studies.
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JSSt	Journal of Semitic Studies (Manchester).
JTS	Journal of Theological Studies (Oxford).
KAT	Kommentar zum Alten Testament.
KHK	Kurzer Handkommentar zum Alten Testament.
KIB	Keilinschriftliche Bibliotek.
KNT	Kommentar zum Neuen Testament (Zahn.-Leipzig).
Lum	Lumen (Vitoria).
LumVie	Lumière et Vie (St. Alban-Leyse).
MaisD	Maison Dieu (París).
Mar	Marianum (Roma).
MelScR	Mélanges de Science Religieuse (Lille).
MisCom	Miscelánea Comillas (Santander).
MGC	Moulton-Geden, Concordance to Greek N. T.
Mus	Le Muséon (Lovaina).
NP	Novum Psalterium (Pontificio Instituto Bíblico.-Roma).
NRTh	Nouvelle Revue Théologique (Lovaina).
NT	Novum Testamentum (Leiden).
NTS	New Testament Studies (Cambridge).

NtAB........... Neutestamentliche Abhandlungen.
Num........... Numen (Leiden).
OrSy........... L'Orient Syrien (París).
PalCler.......... Palestra del Clero (Rovigo).
PG............. J. M. Migne, Patrologia Graeca (París).
PL............. J. M. Migne, Patrologia Latina (París).
PO............. R. Graffin, Patrologia Orientalis (París).
PEQ............ Palestine Exploration Quarterly.
RA............. Revue d'Apologétique (París).
RB............. Revue Biblique (París).
RC............. Religión y Cultura (Madrid).
REB............ Revista Eclesiastica Brasileira.
REspT.......... Revista Española de Teología (Madrid).
RevBi........... Revista Bíblica (Buenos Aires).
RevBen.......... Revue Bénédictine (Maredsous).
RevHistRel...... Revue de l'Histoire des Religions (París).
RF............. Razón y Fe (Madrid).
RHE............ Revue d'Histoire Ecclésiastique (Lovaina).
RevScEccl....... Revue de Sciences Ecclésiastiques.
RevScRel........ Revue des Sciences Religieuses (Estrasburgo).
RevQ........... Revue de Qumrân (París).
RevThPh........ Revue de Théologie et de Philosophie (Lausana).
RevUOt......... Revue de l'Université de Ottawa (Ottawa).
RHPR.......... Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse (París).
RSPT.......... Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (París).
RSR............ Recherches de Science Religieuse (París).
RT............. Revue Thomiste (París).
RivBiblt......... Rivista Biblica Italiana (Roma).
RHR........... Revue de l'Histoire des Religions (París).
Sa.............. Salesianum (Roma).
Sal............. Salmanticensis (Salamanca).
SB............. Strack-Billerbeck, Commentar zum NT. aus Talmud und Midrasch (München).
SC............. Studia Catholica (Nimega).
ScEccl.......... Sciences Ecclésiastiques (Montreal).
ScuolCatt........ Scuola Cattolica (Milán).
Sem............ Semitica.
SemBibEsp...... Semana Bíblica Española (Madrid).
Sef............. Sefarad ((Madrid).
SPIB............ Scripta Pontificii Instituti Biblici (Roma).
SSCC........... J. M. Migne, Scripturae Sacrae Cursus Completus (París).
ST............. Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino.
StTh........... Studia Theologica (Lund).
Std............. Studies.
SPag............ Sacra Pagina. Miscellanea Biblica Congressus Internationalis Catholici de Re Biblica, 2 vols. (París-Gembloux 1959).
TG............. Theologie und Glaube.
ThWNT........ G. Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Stuttgart).
TKNT.......... Herders Theologischer Commentar zum NT. (A. Wikenhauser-Friburgo en Br.).
TQ............. Theologische Quartalschrift (Tubinga).

TLitZ..........	Theologische Literatur Zeitung (Leipzig).
TSt............	Theological Studies (Baltimore).
ThR............	Theologische Revue (Münster).
ThZ............	Theologische Zeitschrift (Basilea).
TU.............	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literature.
VD.............	Verbum Domini (Roma).
VerVi..........	Verdad y Vida (Madrid).
Vg o Vgta.......	Vulgata.
VT.............	Vetus Testamentum (Leiden).
VTS............	Vetus Testamentum, Supplements to (Leiden).
ViSpir..........	La Vie Spirituelle (París).
ZATW..........	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Berlín).
ZKT............	Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck).
ZNTW..........	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (Berlín).
ZThK..........	Zeitschrift für Theologie und Kirche (Tubinga).
1QS............	Regla de la Comunidad de Qumrân.
1QH............	Himnos (Hodayoth) encontrados en la 1 Caverna de Qumrân.
1QIsA y 1QIsB..	Primero y segundo rollo de Isaías de la 1 Caverna de Qumrân.
1QM...........	Regla de la Guerra (Milhamat).
1QpHab........	Comentario (pesher) al profeta Habacuc.

INSPIRACION BIBLICA

POR

MANUEL DE TUYA, O.P.

NOTA INTRODUCTORIA

Una introducción a la Biblia queda, o debiera quedar, delimitada por lo que es este libro sagrado. Y, sin embargo, no todos los autores la enfocan de la misma manera.

La Biblia es el libro por antonomasia. No es libro solamente humano, sino humano-divino. Es la revelación que Dios hizo a los hombres, y válida y necesaria para todos los tiempos. Es la «palabra» que Dios hizo a la humanidad para enseñar la vida religiosa, el camino que se ha de seguir para ir al cielo. Culminando en la gran revelación del Verbo encarnado.

Pero no es sólo el libro religioso por el *contenido*, sino que lo es también por su estructura redaccional, por su *escritura*. Es el libro *inspirado*. Por ser la Biblia inspirada y por contener la gran palabra de Dios y de Cristo, la Sagrada Escritura es la palabra de la Palabra.

La Biblia está escrita inspiradamente por Dios; pero, junto con El, lo está también por hombres y para los hombres. Por eso usa su lenguaje y sus costumbres, historia, y unos elementos culturales pertenecientes a épocas históricas muy diversas. Esto hace que se quiera saber en qué consiste esa acción inspiradora y la parte colaboradora del hombre; hasta dónde llegue una y otra; y lo que es su intento de enseñanza o elemento puramente expresivo y literario de ese intento divino-humano.

Esto supone una serie de elementos teológicos del magisterio de la Iglesia, lo mismo que la parte humana que interviene exige conocer los elementos que entran en ese lenguaje y estructura humanos: filología, valores arqueológicos y geográficos y, sobre todo, los modos diversos de hablar, los «géneros literarios» empleados.

Pero estas consideraciones plantean el problema de la *extensión* que ha de tener una «introducción» a la Biblia. Tomada la «introducción» en su sentido más amplio, cobraría ésta unas dimensiones desorbitadas, pues vendría a confundirse la «introducción bíblica» casi con una enciclopedia bíblica, de la que manifiestamente difiere.

Reduciéndose la extensión, caben dos posiciones globales y extremas: o limitar la «introducción» a las *solas* cuestiones *comunes* a todos los libros bíblicos, o incluir en ella *todas* las cuestiones que afecten también a *todos y a cada uno* de los libros.

La primera posición, que fue la clásica de las «introducciones generales», legítima de suyo en una lógica de esquema apretado, se encontró pronto con la necesidad de una ampliación de conocimientos ambientales para facilitar la comprensión de la Biblia, y que, si no afectaban todos a cada uno de los libros, en conjunto había que considerarlos como imprescindibles para la comprensión de la Escritura.

La posición segunda, si cabe dentro de una posición más ancha—y muchos autores la siguen—, parece desbordar los límites antes asignados a una «introducción». Pues los problemas específicos y exclusivos de cada libro no sólo pueden formar una categoría aparte, sino que tampoco caben en una clasificación de simples problemas globales o comunes a toda la Biblia. Estos tienen una agrupación específica en la «introducción especial» a la Escritura. Y esto sin contar que la complejidad técnica de sus problemas específicos desborda fácilmente el volumen y módulo asignados a una «introducción general».

Por estas razones se adoptó en esta Introducción a la Biblia el procedimiento intermedio antes indicado. Para una división de secciones y cuestiones se remite al índice detallado de esta obra.

La *necesidad* y ventajas de una «introducción» a la Biblia es la consecuencia necesaria de una doble consideración:

a) Sin una preparación conveniente, la Biblia no se comprende, o no se comprende en la forma y plenitud con que debe leerse. Las diversas culturas en que son escritos los diversos libros, las lejanas épocas en que tienen su realización, la factura y procedimientos redaccionales tan distintos de los del mundo de Occidente, y tan varios y característicos que en ellos se usan, hacen ver la imprescindible necesidad de poseer estos conocimientos. Una «introducción» es la llave que abre el camino para poseer este tesoro de Dios.

b) Y también, que la Biblia no es un libro más: es el verdadero Libro de la Vida. No puede, pues, desconocerse. Porque, como dice San Jerónimo, valorando la Escritura en toda su plenitud mesiánica, «la ignorancia de la Escritura es

la ignorancia de Cristo» (ML 24,17). Y Cristo es «el Camino, la Verdad y la Vida» (Jn 14,6). Y como la «introducción» a la Biblia es la *introducción* a estos caminos, conocimiento y vida, de ahí la suprema importancia de la «introducción» a la Sagrada Escritura.

Si quisiera definirse el concepto de «introducción» aquí adoptado, podría decirse que es aquella disciplina que, estudiando los problemas comunes o cuasi comunes a todos los libros de la Escritura, capacita al lector para una recta comprensión o investigación del contenido en ella encerrado.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

AYER, I., *Introductio generalis in universam Scripturam* (1939).
AYUSO, T., *Los grandes problemas de la Biblia. I: Tolle, lege:* Problemas de indole preliminar (1940).
BAINVEL, J. V., *De Scriptura Sacra* (1910).
BALESTRI, J., *Biblicae introductionis generalis elementa* (1932).
CASTELLINO, G., *Chè cosa è la Bibbia* vol.1: Il popolo e il libro; vol.2: Natura, diffusione e interpretazione (1941).
CAMERLYNCK, A., *Compendium introductionis gen. in S. Script.* I. Documenta (1911).
CASTRO, F. M. DE, *Introductio generalis in S. Scripturam* (1922).
CELLINI, A., *Propaedeutica biblica* 1-3 (1908-9).
CERESETO, G. G., *Istituzioni bibliche. Introduzione generale* I (1890).
— *Introductio generalis* I (1913).
CIRERA PRAT, E., *Lecciones bíblicas,* o sea *Curso de S. Escritura* (1943).
COLWELL, E. C., *The Study of the Bible* (1937).
CORNELY, R., *Introductio generalis* (1894).
CORNELY-MERK, A., *Introductionis in S. Scripturae libros Compendium* (1934).
CHAUVIN, C., *Leçons d'introduction gén. aux divines Écritures* (1898).
CHARLES, M., *Pour lire la Bible* (1935).
CHEMINANT, P., *Précis d'introduction à la lecture et à l'étude des S. Écritures* (1940).
DIXON, J., *A general introduction to the sacred Scriptures* 1-2 (1875).
DONDERO, A., *Institutiones biblicae* (1895).
DOUGHERTY, J. C., *Outlines of Bible Study* (1937).
ENTWHISTLE, M., *The Bible Guide Book.* A companion to Bible Study (1936).
FILLION, L. CL., *L'étude de la Bible* (1922).
GESLIN, C., *Petit manuel biblique* (1935).
GIGOT, F. E., *General Introduction to the study of the Holy Scriptures* (1900).
GIL ULECIA, A., *Introducción general a la Sagrada Biblia* (1950).
GOUPIL, A. A., *Le Règle de Foi* t.2: *La Sainte Écriture: Inspiration, Interprétation, Canonicité* (1936).
GRAMMATICA-CASTOLDI, *Manuale della Bibbia* (1924).
GRANNAN, CH. P., *A general introduction* 1-4 (1921).
HÖPFL-GUT, *Introductionis in S. utriusque Test. libros compendium. I: Introductio generalis* (1940).
— *Institutiones biblicae scholis accommodatae. I: De Scriptura in universum* (1937).
JANSSENS-MORANDI, *Introductio Biblica seu Hermeneutica sacra in omnes libros V. et N. Foederis* (1937).
LAUX, J., *Introduction to the Bible* (1932).
LUSSEAU-COLLOMB, *Manuel d'études bibliques. I: Introduction générale* (1936).
MADER, J., *Allgemeine Einleitung in das A. und N. T.* (1919).
MARTIN, B., *Introducción general a la S. Escritura* (1958).
MIONI, U., *Manuale biblico* (1935).
MORÁN, T., *Introduction to Scripture* (1938).
NIETO, P., *Introducción al estudio de la S. Escritura* (1934).
ORCHARD, B., etc., *A catholic commentary on Holy Scripture* (1953).
PEPEL, L., *Lectiones in S. Scripturam* (1902).
PERENNES, H., *Introduction générale aux Saintes Écritures* (1926).

PETERS, N., *Unsere Bibel. Die Lebensquelle der Hl. Schrift* (1935).
PERRELLA, G., *Introduzione Generale alla Sacra Bibbia* (1952).
PRADO, J., *Praelectionum Biblicarum compendium.* I: *Propaedeutica* (1952).
RENIÉ, J., *Manuel d'Écriture Sainte. I. Introduction générale* (1935).
RINALDI, G., *Secoli sul mondo* (1955).
ROBERT-TRICOT, *Initiation Biblique.* Introduction à l'étude des Saintes Écritures (1954).
ROMEO, S., *Introduzione generale alla S. Scrittura* (1915).
ROSCHINI, G. M., *Introductio biblica scholarum theologicarum usui accommodata* (1940).
SCATTOLON, J., *Introductio generalis ad usum auditorum privatorum* (1940).
SCHADE, G., *Lebendige Bibelfassung* (1936).
SCOTTI, G., *Lezioni di propedeutica biblica* (1911).
SIMÓN-PRADO, *Praelectiones biblicae. Propaedeutica biblica sive Introductio in universam Scripturam* (1950).
STEINMUELLER, J. E., *A Companion to Scripture Studies. I: A general introductio to the Bible* (1946).
STRAUBINGER-BARTLE, *Praktisches Bibelhandbuch* (1937).
TELCH, C., *Introductio generalis in Scripturam Sacram* (1908).
TORRES, M., *Brevis Cursus Sacrae Scripturae* (1942).
TROCHON, C., *Introduction générale* 1-2 (1887).
UBALDI, U., *Introductio in S. Scripturam* 1-3 (1886).
VACCARI, A., *Bibbia:* Eit 6 (1930).
El estudio de la Sagrada Escritura, encíclica *Divino afflante Spiritu,* carta de la Pontificia Comisión Bíblica, el método de los estudios bíblicos en la edad de los Padres y en nuestro tiempo (1944, trad. esp.).
VERDUNOY, J., *Manuel d'Écriture Sainte. I: Introduction générale* (1927).
VIGOUROUX, F.-BACUEZ, *Manuel biblique* I (1905).
WILLONGHBY, *The Study of the Bible Today and Tomorrow* (1947).

CAPITULO I

Criterio para conocer la existencia de los libros inspirados

Se plantea aquí el problema de saber por vía de invención científica el hecho de la inspiración de los Libros Sagrados. Si éstos existen, ¿cuál es el criterio que permite saberlo con absoluta certeza?

Criterio es la norma o medio que hay para discernir una cosa de otra.

Se trata, por hipótesis, de un hecho no-natural, sobrenatural: que Dios es autor de unos libros. Por otra parte, esta obra de Dios queda involucrada, y como oculta, en el molde humano del libro. Pues basta leer uno de los libros bíblicos para que no se note *naturalmente* la obra *sobrenatural* de su composición. ¿Cómo saber con absoluta certeza el *hecho* de la existencia de este tipo de libros en concreto? ¿Cuál es el *criterio* absolutamente cierto que permita discriminar estos libros entre otros y lograr esta verdad con una certeza indubitable?

Este criterio, si ha de ser tal, ha de reunir las siguientes características:

a) Ser apto por sí mismo para manifestar este hecho.
b) Ser absolutamente infalible.
c) Ser valedero para todos los libros bíblicos.
d) Ser valedero y accesible para todos.

Se distingue el criterio de *inspiración*, que es el criterio que vale para saber el *hecho* de la existencia de la inspiración, del criterio de *canonicidad;* aunque conexos, éste indica el *modo* —proceso histórico—como se llegó a incluir estos libros en el «canon» de la Iglesia. Pudiera decirse que el criterio de canonicidad es el proceso histórico inventivo del hecho de la inspiración en los libros concretos.

Igualmente se prescinde del testimonio que haya podido tener de esta inspiración el autor sagrado. Aquí se busca el *criterio objetivo universal:* para todos y para siempre.

«En la inspiración concurren tres factores: 1) Dios que inspira; 2) el hombre inspirado; 3) el libro escrito bajo la inspiración. Por eso no se puede tener otro medio de venir en conocimiento de su existencia si no es: 1.º, o por alguna propiedad o característica que resalta en los libros por fuerza de la inspiración divina; 2.º, o por algún don *(munus)* conocido que tenga conexión necesaria con el carisma de la inspiración;

3.º, o por el testimonio de Dios, que inspira, mostrado por sus legados o por la Iglesia»[1].

¿Y si se hiciese un milagro para garantizarlo? Sería un motivo de *credulidad* y pudiera ser criterio para los que lo presenciaron. Pero no es *universal*, pues un milagro es un hecho histórico determinado a condiciones de lugar y tiempo. Ni de suyo es *infalible*. Podría no ser milagro, o dudarse algún tanto de él. Por otra parte, el hecho de los libros inspirados va a imponerse como un *hecho de fe*, y sólo la norma próxima para ésta es la autoridad infalible de la Iglesia.

I. Criterios objetivos por parte del libro

Varios grupos acatólicos, negando el valor de la tradición, a la que, en último término, ha de llegarse, ya que ella es la que transmite la revelación que la Iglesia auténticamente declara, no les quedó otro recurso, para garantizar el valor de la Escritura, que recurrir a otro tipo de criterios. Entre éstos están los criterios sacados del mismo libro.

Este criterio aparece propuesto en una doble forma: *a)* criterio por razón del contenido y de la forma de los libros (criterios objetivos); *b)* criterio por los efectos saludables de la lectura del libro (criterio objetivo-subjetivo).

1. Criterios por razón del contenido y de la forma de los libros (criterios objetivos.)—Los expone ya Juan Wiclef (1324-1384), nacido en el condado de Oxford. Declara a la Biblia como única fuente de fe. Y como criterio para valorar sobrenaturalmente la misma, sugiere ya en su obra *De veritate Scripturae* lo que dirá abiertamente más tarde Calvino: que el testimonio mismo de la Escritura es el criterio de su canonicidad. Y añade que en ella esto «está abierto a la inteligencia de los hombres incluso más sencillos en lo referente a cosas necesarias para la salvación»[2].

Juan Hus (1360-1415), nacido en Bohemia, en su obra *Tractatus de Ecclesia*, sigue fundamentalmente la posición de Wiclef.

Estos criterios los expone concretamente el teólogo protestante del siglo XVII Juan Gerhardo. Dice así:

> Son «la antigüedad, la majestad de las cosas (narradas), la dignidad de las profecías de las cosas futuras, la verdad complementaria de los

[1] D. Zanechia, *Divina Inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Th. Aquin.* (1898) p.22.

[2] Vacant-Mangenot, *Dictionn. de Theol. Cath.* t.15,2,3585-3614 a. *Wiclef.*

milagros (narrados) con los cuales aquella doctrina es confirmada, la divinidad, el furor feroz del diablo contra ella, la eficacia de la misma Escritura en persuadir y mover»[3].

LUTERO añadía concretamente por criterio de inspiración —aun dentro de la gran fluctuación con que procede en establecerlo—:

a) La intensidad con que se predica a Cristo Mediador. Lutero clasificó los libros bíblicos en libros que contienen a Cristo bien o mal. Y éstos los rechazaba por no inspirados. Así rechazó del A. T. los deuterocanónicos, y de los protocanónicos rechazó igualmente Paralipómenos, Ester, Eclesiastés. Luego, por influjo de Carlstadt, rechazó sólo los deuterocanónicos. Del N. T. rechazó las epístolas a los Hebreos, Santiago, San Judas y Apocalipsis.

Así dice, desestimando el Apocalipsis:

«Mi espíritu no puede acomodarse a este libro, y me basta ver que Cristo no es honrado en él ni conocido, cuando la primera misión que Jesús dio a sus apóstoles es ésta: Me seréis testigos. Es por lo que admito los libros en los cuales Cristo me es presentado clara y puramente»[4].

b) En que se contenga la doctrina de la justificación por la fe.

Y ésta es la razón por la que rechaza como no canónica la epístola de Santiago, donde se dice que la «fe sin obras es fe muerta» (Sant 2,17)[5].

También puede incluirse aquí el criterio de Prisciliano (fines del s.IV), el cual parece sostener que, de los libros del A. T., sólo pueden ser tenidos por divinos los que llevan los nombres de los doce patriarcas[6].

Crítica.—Estos criterios son totalmente insuficientes.

a) En primer lugar ya se ve que no son fácilmente accesibles a todos, pues exigen conocimiento del texto sagrado y una cierta valoración del mismo.

b) No es criterio *universal* aplicable a todos los libros, ni a todos los pasajes de los mismos. Pues no todos tienen la misma grandeza ni majestad en el contenido ni en todas sus partes, ni todos relatan milagros, ni son todos proféticos, ni todos hablan de la justificación por la fe. Además, este criterio de Lutero es, por sí mismo, falso, pues pretende que se enseñase

[3] J. GERHARDUS, *Loci theologici* (1657) p.22.
[4] *Vorrede auf die Apokalypse*; cf. VACANT-MANGENOT, *Dict. Theol. Cath.* (1910) t.2 col.556
[5] O. SCHEEL, *Luthers Stellung zur hl. Schrift* (1902) p.42-55; M. MEINERTZ, *Luthers Kritik am Jacobusbriefe nach dem Urteil seiner Anhänger* en *Bibl. Zeitschr.* (1905) p.273-286; VACANT-MANGENOT, *Dict. Theol. Cath.* t.2 col.1556.1557.
[6] *Doctrina Pontificia* I p.12 (BAC 1955).

una fe sin obras, lo que está en contradicción con la doctrina misma de la justificación en San Pablo, en San Juan y en los sinópticos.

c) Este criterio está basado en un «equívoco que consiste en confundir las *cualidades* de un escrito con el *origen* del mismo» [7]. Si esto fuese criterio, resultaría que todos los libros—no bíblicos—que tratasen de estos temas, o que tuviesen tanta o mayor antigüedad, o un estilo literario especial, habría que decir, por la misma razón, que eran bíblicamente inspirados. Así lo serían los comentarios bíblicos a estos libros, o las historias sagradas pedagógicas, o los que tuviesen doctrinas más sublimes, verdaderas o hipotéticas, que las que tienen algunos libros bíblicos. Pues, «salva toda reverencia, la *Summa Theologica* del Angélico Doctor, Santo Tomás, es más alta que cualquier libro del Antiguo Testamento, y, sin embargo, si es altísima por el contenido, es humana por el origen» [8].

d) Es, además, un criterio totalmente *subjetivo y arbitrario.* Pues si esto se admitiese, ¿qué antigüedad era la requerida en un libro para que fuese inspirado? ¿O cuál era la calidad del estilo literario requerido para lo mismo? ¿Cuál sería la intensidad base con que se predicase a Cristo, para que sirviese de criterio? Y pasando más tiempo, ¿no habría más libros inspirados?

e) La razón fundamental por lo cual este criterio es inválido para discernir los libros inspirados es que no hay «a priori» relación de necesidad entre cualquiera de estos criterios propuestos y el hecho de que Dios, por estas razones, haya inspirado dichos libros. Y buscándose un criterio absolutamente *infalible* para discernir esto, se ve que dichos criterios —objetivos internos al libro—son absolutamente insuficientes para esto.

2. **Criterio objetivo-subjetivo: por los efectos religiosos del libro.**—Otro criterio propuesto está basado en el libro mismo, por tenerse en cuenta la aptitud del mismo—fundamento objetivo—para producir en los lectores efectos religiosos saludables—valor subjetivo—.

Así como lo que ilumina es que es lúcido, y lo que calienta es que es cálido, y lo que da dulzura es que es dulce, de igual manera, el libro que produce efectos religiosos saludables es que los contiene, y, por tanto, es que están inspirados. Era la teoría de Calvino: «La Escritura tiene un porqué para hacerse

[7] G. PERRELLA, *Introduc. gen. a la S. Escritura*, ver. esp. (1954) p.19.
[8] J. M. VOSTÉ, *De divina insp. et veritate S. Scripturae* (1932) p.20-21.

conocer, como las cosas blancas y negras tienen un porqué para mostrar su color, y las cosas dulces y amargas su sabor» [9]. Y hasta llega a decir que la autenticidad—inspiración—de los libros «se ve a simple vista» [10].

Pudiera formularse esto con la expresión de la teoría «pneumática» de varios protestantes, aunque sea distinto en ellos el concepto de inspiración. La Escritura está inspirada porque «espira al Espíritu», y lo «espira», para éstos principalmente, en una doble forma: *a)* por el espiritual gozo y sabor que causa en el alma; *b)* o por la conmoción religiosa y por la compunción del corazón. Sostuvieron estos criterios, entre otros muchos, a título de modelo: JUAN GERHARDO, el cual, entre otros criterios, pone también éste:

«La eficacia de la Escritura para persuadir y conmover» [11]. CALVINO, también entre otros criterios «objetivos», como los antes expuestos, pone la «eficacia» religiosa de estos libros [12].

W. WHITAKER (1595), inglés, en su obra *Disputatio de Sacra Scriptura*, entre diversos criterios—casi todos los protestantes defensores de estos criterios proceden de Gerhardo—, sostiene también el que

> «arrebate a sí nuestros ánimos, operando internamente el Espíritu Santo, a fin de que descansemos en estos libros como en oráculos celestes» [13].

Fue éste un criterio ordinario en los protestantes «ortodoxos» hasta el siglo XVIII.

Crítica.—Sin embargo, estos criterios nada valen al propósito de discernir con absoluta certeza los libros inspirados.

a) En primer lugar es un criterio totalmente *subjetivo* y oscilante, cuando hace falta un criterio objetivo e inmutable. En efecto, el hecho de la producción de gusto y sabor espiritual, lo mismo que la conmoción religiosa, o la compunción del corazón, no siempre se producen con la lectura de los libros de la Biblia. Ni bastaría en esta posición que el libro sea *apto* para producir estos efectos; han de producirse de *hecho*. Y si no se producen, falla el criterio; pues por los efectos se ha de sacar la inspiración del libro. Pero este efecto depende muchas veces—para producirse o no—del temperamento, del momento, etc.; es *subjetivo*. Y hasta aplicando con rigor este principio de discriminación, se podría llegar al absurdo: a que un libro

9 *Institutiones* l.1 c.7 n.2; cf. VACANT-MANGENOT, *Dict. Theol. Cath.* t.2 col.1557.
10 J. SLAVICEK, *El «Testimonium Spiritus Sancti» como criterio de interpretación*, en *XIII Semana Bíblica Española* (1953) p.66.
11 *Loci Theologici* (1657) t.1 p.22; cf. CH. PESCH, *De inspirat. S. Script.* (1906) p.219.
12 CH. PESCH, o.c., p.209.
13 CH. PESCH, o.c., p.259.

estuviese y no estuviese inspirado, pues unas veces producía con su lectura estos efectos, y otras, no.

b) Además, no vale como criterio por razón de esa *aptitud*—fundamento objetivo—. Pues hay *libros* de la Escritura, o *partes* de la misma, que carecen de esta aptitud. Tales son, v.gr.: el Levítico, partes de Josué, las «genealogías» de Génesis y Paralipómenos, escenas duras o crudas de los Reyes, etc.

c) Si este criterio valiese, «a fortiori» valdría para tenerse por bíblicamente inspirados otros libros piadosos de la ascética cristiana. Por ejemplo, la *Imitación de Cristo* (Kempis), las dulces obras de San Bernardo, los libros del Venerable Padre Fray Luis de Granada, o los *Ejercicios espirituales* de San Ignacio, etc.; lo mismo que quedaba abierta la puerta para seguir incluyendo en el canon todos los libros piadosos con que se haya de enriquecer en el futuro la literatura cristiana. Cosas todas ellas evidentemente no verdaderas.

d) Y, por último, la razón fundamental que invalida este criterio es que, debiendo ser éste absolutamente cierto, no se ve «a priori» que haya relación de necesidad entre estos criterios propuestos y la inspiración bíblica. No se ve que haya relación de necesidad, v.gr.: entre que un libro sea apto para producir—y produzca—sabor espiritual o contrición del alma, y que ese libro, por producir esos efectos, haya de estar bíblicamente inspirado; y «a posteriori» se ve que esta necesidad no existe, pues basta ver, como se acaba de decir, que hay libros piadosos que producen estos efectos y que, sin embargo, no están bíblicamente inspirados, ni que los mismos libros bíblicos producen, ni todos, ni todas sus partes, ni siempre, de *hecho* estos efectos.

II. Criterios basados en el autor humano del libro

Otro criterio propuesto para discernir los libros inspirados está tomado del autor humano. Y este puede ser doble: *a)* su testimonio; *b)* el carisma del apostolado.

1. **Testimonio del autor humano.**—Nadie puede testificar mejor una cosa que el que es autor de ella y la hace. Si el libro está inspirado, y para que el libro lo esté lo ha de estar antes el autor sagrado, ningún criterio mejor que el testimonio mismo del que lo hizo. Y así resultaría un óptimo criterio el testimonio mismo del autor sagrado.

Crítica.—Este criterio es totalmente insuficiente y arbitrario.

1) En primer lugar, se ve su total ineficacia al pensar en los libros «pseudoepigráficos». Innumerables libros apócrifos de ambos Testamentos se presentan con el título de «Salmo 151 de David», «Odas de Salomón», «Evangelio de Pedro», etc. Hay apócrifos de casi todos los apóstoles. Y, sin embargo, estos libros están reconocidos por apócrifos por los mismos que proponen este criterio. Lo menos que surge ante esto sería la *duda* acerca del testimonio o paternidad de los libros, basándose sólo en que ellos lo dicen y se presentan como tales.

2) En segundo lugar, no sería criterio *universal*. Pues, en realidad, son muy pocos los que dicen que recibieron de Dios el mandato de escribir estos libros. En el A. T. sólo se dice de Moisés, Isaías, Jeremías, y en el N. T., San Juan, que lo repite varias veces en el Apocalipsis. Además que el «mandato» de escribir no incluye, de suyo, la inspiración.

3) Algunos parecerían más bien excluirla. Tales son el autor del segundo libro de los Macabeos, que «resume» la obra de Jasón de Cirene, como él mismo dice (2 Mac 2,24), por ser obra grande, rara y útil darla a conocer, o San Lucas, que, en el «prólogo» de su evangelio, refiere todo su trabajo previo de búsqueda y confrontación de «fuentes» porque le interesa hacer una obra de *historia* sobre la vida de Cristo.

4) Por otra parte, la inspiración bíblica es de suyo inconscia al hagiógrafo sobre el que actúa. «En la inspiración bíblica sucede algo semejante a lo que sucede en la justificación del pecador, en la cual los auxilios divinos prevenientes, concomitantes y subsiguientes a la conversión, tan connaturalmente, diré, o tan conforme a la naturaleza, índole y temperamento de cada uno se le confieren, que se ocultan completamente a la percepción del hombre, el cual no puede conocer si está justificado, y sólo reflejamente, por ciertos indicios, puede tan sólo conjeturalmente alcanzar esto» [14].

Si amoldándose la gracia a la naturaleza, resulta el carisma de la inspiración bíblica normalmente inconscio para el hagiógrafo, éste no puede testificar su inspiración, salvo revelación. Y, sin embargo, el libro está inspirado. Luego este criterio es totalmente insuficiente.

5) También puede razonarse así: El testimonio que diese el autor sagrado de su inspiración—y de la inspiración de su obra—se lo considera como inspirado o como simple testimonio humano. Si lo primero, es un círculo vicioso, es lo que hay que probar. Si lo segundo, es un solo testimonio humano, y por tanto falible, e incapaz de producir la certeza divina en

[14] D. Zanecchia, *Divina Inspiratio S. Scripturarum ad mentem S. Th. Aq.* (1898) p.29.

que ha de apoyarse el acto de fe en las Escrituras, como palabra de Dios [15].

6) Y, como en la crítica del criterio anterior, la razón fundamental que invalida éste es que no hay relación alguna de necesidad «a priori» entre que un autor testifique su inspiración y que él y su libro estén inspirados. Bien claro está el caso de los «pseudoepigráficos» o apócrifos.

2. **El carisma del apostolado.**—También se propuso como criterio de canonicidad de las Escrituras el carisma del apostolado. Cristo prometió a los apóstoles la asistencia del Espíritu Santo para permanecer y penetrar en su enseñanza (Jn 14,16.17.26; 16,13). Esta asistencia es en los apóstoles para el ejercicio de su oficio apostólico. Y como la enseñanza apostólica podía ser oral o escrita, se seguiría que a ambas se había de extender la inspiración.

El primero que propuso este criterio para el N. T. fue el protestante Juan David Michaëlis († 1791), en su obra *Einleitung in die göttlichen Schriften des N. T.* (1875) p.1788. Rechazada por la mayor parte de los católicos después de la refutación de Franzelin [16], vino, posteriormente, a encontrar acogida entre algunos autores católicos.

Crítica.—El criterio del apostolado es criterio insuficiente para establecer el hecho de la inspiración bíblica en determinados libros.

1) El criterio del apostolado tiene sólo un valor *negativo:* «La *revelación* que constituye el objeto de la fe católica... se terminó con los apóstoles», como enseña San Pío X en el decreto *Lamentabili* [17]. Si la revelación oficial escrita se entregó a la Iglesia, inspirada, sería del todo improbable que, posteriormente, a la muerte del último apóstol, se hubiese compuesto un libro que contuviese no una revelación «obiectum fidei constituens», ya clausurada, sino que transmitiese, recibida por tradición, esa revelación oficial en un nuevo libro bíblicamente *inspirado.* Y *de hecho* la Tradición no ha reconocido otros libros posteriores a la muerte de San Juan, el último apóstol. Precisamente por esto el *Canon Muratoriano* no recibe entre los libros canónicos, entre los libros «de los apóstoles», el *Pastor,* de Hermas, porque esto «no es posible al fin del tiempo» [18]. Por eso, el criterio del apostolado tiene un valor *negativo.*

[15] G. Perrella, *Introd. gen. a la S. Escritura,* vers. esp. (1954) p.20-21 n.22.
[16] *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (1875) p.377.
[17] EB n.205.
[18] *Canon de Muratori* lín.79-80; cf. EB n.71.

2) Por otra parte, este criterio sería *parcial*, no *universal*, pues no valdría para los libros del A. T.

Así, para el A. T., se propuso que sería, analógicamente, el carisma de la profecía [19]. Mas, aparte de que las razones alegadas no son convincentes [20], establece ya esta teoría una dualidad de criterios, haciéndolo por este capítulo imposible, ya que en ambos casos, siendo una misma la naturaleza del problema, parece que debe ser una la solución.

3) Además, este criterio no sería válido para todos los libros del N. T. Pues ni el evangelio de San Marcos, ni el de San Lucas, ni los Hechos de los Apóstoles, ni la epístola a los Hebreos están escritos por apóstoles. Y D. Michaëlis, autor de esta teoría, fue lógico al negar la inspiración de los evangelios de San Marcos y San Lucas y los Hechos de los Apóstoles, por no estar escritos por apóstoles. Mientras que los autores católicos que admiten este criterio no saben cómo explicar satisfactoriamente la inspiración de estos libros.

4) Los apóstoles, en el ejercicio de su función apostólica, eran *infalibles*. Esta infalibilidad les afectaba a su enseñanza tanto *oral* como *escrita*. Pero, de suyo, la infalibilidad no entraña el concepto de *inspiración*. Así, el Pontífice, en sus definiciones «ex cathedra», es infalible por la *asistencia* divina, y, sin embargo, no está propiamente, técnicamente hablando, inspirado.

Por otra parte, la *inspiración* para *hablar* es un carisma formalmente distinto de la inspiración para *escribir* [21].

Siendo estos dos carismas formalmente distintos, y no conexos necesariamente con el carisma del apostolado, el cual requiere de suyo tan sólo la *infalibilidad*, ya «a priori» este criterio no vale, pues «a priori» no se sabe si, de hecho, los apóstoles tuvieron el carisma de la *inspiración*.

Y «a posteriori», si se admitiese que lo tuvieron para enseñar *oralmente*, siendo carisma distinto de la inspiración para *escribir*, no se sabría tampoco esto. Ya que, por el solo hecho de ser *apóstoles*, no consta que gozasen siempre de este carisma para *escribir*. Por lo que este criterio tampoco vale «a posteriori». Sólo se sabe, por la fe, que, *de hecho, determinados apóstoles* tuvieron el carisma de la inspiración para *determinados escritos:* los escritos reconocidos en el canon de la Iglesia. Ya que de otros, v.gr.: las perdidas epístolas a los Laodicenses y Corintios, no se sabe si, a pesar de estar escritas por San Pablo, eran escritos inspirados.

19 S. Zarb, *De criterio inspirationis et canonicitatis S. Librarum:* D. Th. (1931) p.147-186.
20 G. Perrella, *Introduc. gen. a la S. Escritura*, ver. esp. (1954) p.23 n.3.
21 S. Thomas, *Summa Theol*, II-II q.171 a.2.

También se ha propuesto que «el carisma de la inspiración fuese *de hecho extrínsecamente conexo* con el carisma del apostolado, de tal manera que los apóstoles, desempeñando su oficio, estuviesen realmente inspirados en sus escritos, supuesto lo cual, los Padres, recibida la noticia de esta conexión de los mismos apóstoles, juzgaron rectamente que para recibir algún libro como inspirado nada mejor era que saber su origen apostólico» [22].

Pero aun suponiendo que esto hubiese sido así, ya no sería un criterio basado en el solo principio del apostolado, como es el criterio propuesto. Le sería ya algo, como dice el autor, «extrínseco» y sobreañadido, lo que habría que probar por otro capítulo. Y siendo, por otra parte, una hipótesis, no puede servir esto como verdadero criterio infalible de discernimiento. Aparte que sería, como ya antes se dijo, un criterio parcial aun dentro del N. T., puesto que no todos los libros tienen por autor a un apóstol.

5) Tampoco puede decirse que los Padres y la tradición concluyeron la inpiración de un libro sagrado por su origen apostólico. «Ninguno de los Santos Padres enunció este principio: Todo lo que los apóstoles escribieron lo escribieron inspiradamente en virtud de su oficio apostólico» [23].

«El examen sereno de los textos nos muestra claramente que los Padres del siglo II consideraron el apostolado no como criterio de inspiración, sino sólo como una *circunstancia, de hecho,* unida extrínsecamente, y no en virtud de un pretendido nexo intrínseco, al carisma de la inspiración en la mayor parte de los autores del Nuevo Testamento. Verdadero criterio para los Padres de cualquier época fue, no el apostolado, sino la *tradición apostólica,* o sea, la tradición que se remontaba hasta los apóstoles. Los adversarios confunden la apostolicidad de la tradición con la apostolicidad del escrito» [24].

3. **Criterios externos sobrenaturales.**—Siendo insuficientes estos criterios basados en el mismo libro o en el testimonio o cualidades del autor, no cabe más que apelar a otro tipo de testimonios *externos* sobrenaturales. Y éstos pueden reducirse a dos: *a)* criterio privado, o el testimonio del Espíritu Santo al que lee: Dios que testimonia inmediatamente al lector la inspiración del libro; *b)* o el criterio público, Dios que lo testifica mediatamente a través de la enseñanza

22 Simón Prado, *Praelectionum biblicarum compendium* (1943) vol.1 p.11 n.11.
23 Ch. Pesch, *De inspir. S. Scripturae* (1906) p.619 n.613.
24 G. Perrella, o.c., p.23.

de la Iglesia; y ésta se presenta en triple forma: 1) la liturgia; 2) la tradición; 3) el magisterio eclesiástico.

a) **Criterio privado: el testimonio del Espíritu Santo al que lee.**—Calvino y sus secuaces, viendo lo endeble de sus criterios basados en el libro, propusieron un criterio complementario: el testimonio que el Espíritu Santo daba a cada fiel de la inspiración de la Sagrada Escritura. Así, la «Confesión Protestante de los Países Bajos» proclama en el artículo 5 que tiene estos libros como norma suprema de fe, «*porque el Espíritu Santo atestigua en nuestros corazones* que ellos emanan de Dios y que llevan en sí mismos su aprobación».

Y la «Confesión Protestante Francesa», en el artículo 4, los tiene por canónicos, «no solamente por el sentimiento unánime de la Iglesia, sino también y principalmente *por el testimonio del Espíritu Santo* y la convicción que él da interiormente, ya que él es el que los hace distinguir de otros escritos eclesiásticos» [25].

Crítica.—También esta teoría es totalmente insuficiente.

1) Se trata de buscar un criterio *objetivo universal*, y aquí sería un criterio *subjetivo* y *particular*. Indudablemente que Dios, si quiere, puede dar una iluminación privada tal a un sujeto—como de hecho lo dio a algunos santos—que no puedan menos de ver que estos libros están inspirados por Dios. Pero esto es lo personal, lo *subjetivo*. Y el criterio que se busca es un criterio objetivo y universal: que valga para todos.

2) Además, un testimonio de tal modo subjetivo se presta a todo tipo de alucinaciones. La imaginación y el subconsciente, en temperamentos especiales, son factores poderosos para figurarse iluminaciones divinas que no son sino sugestiones patológicas. Ningún criterio, erigido en principio, más peligroso que éste.

3) Contra ello está la experiencia. ¿Quién nota esa *explícita* y *terminante* testificación del Espíritu Santo? Normalmente, nadie.

El mismo protestante Juan D. Michaëlis (propugnador del apostolado como criterio) confesaba que él jamás había experimentado en sí semejante testimonio [26].

4) La misma insuficiencia de este criterio se ve en las discrepancias de los protestantes acerca de la inspiración de algunos libros, que no todos admiten. Según este criterio, el Espíritu Santo debería testificar a todos los fieles que esos

[25] VACANT-MANGENOT, *Dict. Theol. Cath.* t.2 col.1557; J. SLAVICEK, *El «Testimonium Spiritus Sancti» como criterio de interpretación*, en *XIII Semana Bíblica Española* (1953).

[26] J. D. MICHËLIS, *Introduction au N. T.*, vers. franc. (1822) t.1 n.115ss.

libros, para ellos en litigio, eran o no eran inspirados. Pero, según este principio, a los que los admitan, se lo testifica, y a los que no los admitan es que no se lo testifica. Luego en su misma experiencia el principio—criterio—falla.

También cabría incluir aquí, como criterio solamente *negativo,* la doctrina de Marción y sus secuaces; de los albigenses y, en general, la de todos los que estaban influidos de doctrinas maniqueas. Para éstos, el autor del A. T. es un demiurgo impotente y malo, totalmente distinto del autor del N. T. Por lo que no recibían por libros inspirados del espíritu bueno los libros del A. T.

Este criterio, además de falso y herético, es absurdo. Pues es el mismo N. T. el que está remitiendo y aprobando constantemente el A. T., y haciendo ver que es el mismo Dios el autor de ambos. «No vine—dice Jesucristo— a abrogar la Ley, sino a cumplirla» (Mt 5,17). Y también: «Cuanto quisiereis que os hagan a vosotros los hombres, hacédselo vosotros a ellos, porque ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12).

b) **Criterio público: la enseñanza de la Iglesia.**—Por exclusión se llega a la necesidad de un testimonio público, que, en último término, es la enseñanza de la Iglesia. Y este criterio que se propone puede ser doble:

1) El uso litúrgico.—También se pensó si no podría ser criterio el uso litúrgico que la Iglesia primitiva hizo en sus asambleas. ¿No era su uso una profesión en la inspiración de los mismos? También aquí valdría la «Lex orandi, lex credendi».

Crítica.—La insuficiencia de este criterio es evidente.

a) En primer lugar, en las asambleas cristianas, en su liturgia, no se leyeron *todos* los libros de la Escritura, v.gr., los deuterocanónicos.

b) Y de los que se leyeron, no se leyeron *todas* sus partes. Estas fueron seleccionadas en orden a la oportunidad litúrgica. Si el *uso* de los textos era el criterio de inspiración, entonces las partes no leídas carecían de este criterio de inspiración. ¿O es que bastaría el uso de algunas partes de un libro para justificar el todo? ¿Y cómo se justifica esto? ¿Y las posibles interpolaciones?

c) Pero en las asambleas primitivas no se leyeron *sólo* los libros bíblicos, se leyeron también otros escritos eclesiásticos. Así, v.gr., la primera epístola de San Clemente, según Eusebio, se leía públicamente en muchas Iglesias. «En muchas Iglesias,

desde hace ya mucho tiempo y aun en nuestros días, se lee públicamente en las reuniones comunes» [27].

Y en el concilio Hiponense o concilio I Cartaginense, de 393, en el canon 36, al exponer el catálogo de los libros inspirados, se dice: «Se permite también leer las pasiones de los mártires cuando se celebre su aniversario» [28]. Y San León I (440-461), censurando los libros apócrifos, dice en carta al obispo de Astorga Toribio, sobre los errores de los priscilianistas: «Y si algún obispo no prohibiese que se... lean en la iglesia como canónicos los códices viciados por las enmiendas adulterinas de Prisciliano, sepa que será considerado como hereje» [29].

d) También aquí es decisiva la razón de que no existe relación de necesidad entre el uso litúrgico de un libro y la inspiración bíblica del mismo. Y como el criterio que se busca ha de ser algo infaliblemente verdadero, se sigue que este criterio es insuficiente.

2) La tradición cristiana y el magisterio eclesiástico.—La historia eclesiástica presenta siempre la tradición como criterio de conocimiento de los Libros Sagrados. Se trata de un hecho *sobrenatural;* de una acción íntima de Dios en el hagiógrafo. No es un sobrenatural perceptible en sus efectos, como lo es, v.gr., el milagro apologético de la resurrección de un muerto, que hace exclamar: «Digitus Dei est hic». La inspiración bíblica, aunque sobrenatural, queda oculta en el recinto del hagiógrafo y en la obra producida. ¿Cómo saber si un libro está inspirado? Sólo cabe que lo diga Dios o quien hace sus veces: la Iglesia. Por eso, se puede considerar esto en la tradición de los Padres y en el magisterio de la Iglesia.

a) *La tradición cristiana.*—La tradición es fuente de revelación. Es la tradición católica el caudal de un río que lleva el agua que manó la fuente apostólica. Y la tradición enseña que los Padres apelan a la tradición como garantía de inspiración de las Escrituras. Así puede verse en algunos modelos:

San Ireneo (c.140-c.202), en su obra *Adversus haereses,* dice que solamente la Iglesia está en posesión de las verdaderas Escrituras, porque sólo ella las ha recibido por la tradición venida de los apóstoles. Así escribe:

> «Nosotros conocimos la disposición de nuestra salud... por aquellos por los cuales vino el Evangelio hasta nosotros; lo cual primeramente entonces lo anunciaron, y después, por voluntad de Dios, nos los *entregaron (tradiderunt).* Y en las Escrituras» [30].

27 *Hist. Eccl.* III 16.
28 EB n.13.
29 *Doctrina Pontificia* I (BAC, 1955) n.19 p.162.
30 MG 7,844.

SERAPIÓN DE ANTIOQUÍA (s.II), refutando el evangelio apócrifo de Pedro, dice que es falso, pues no se recibió de la tradición apostólica. Sus palabras, transmitidas en la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, dicen así:

«Hermanos, nosotros recibimos, en efecto, a Pedro y a los demás apóstoles como a Cristo (Mt 10,40), pero los falsos escritos puestos bajo su nombre, nosotros estamos sobre aviso para repudiarlos, pues sabemos que *no hemos recibido* tal cosa de él» [31].

CLEMENTE ALEJANDRINO († ante 215), en su *Stromata* (III 12), rechaza los libros apócrifos precisamente por no ser recibidos de la tradición. Y así, rechazando una falsa sentencia del apócrifo evangelio a los egipcios, escribe:

«Ante todo, no hemos recibido esto en los cuatro evangelios que se nos *entregaron*» [32].

TERTULIANO (c.160-post 220), atacando a Marción, que separa el A. T. del N. T., oponiéndolos en su espíritu y en su origen, dice:

«Así del mismo orden (de los libros) se manifiesta que es del Señor y que es verdadero lo que es primitivamente *entregado*, y es extraño y falso lo que posteriormente es artificialmente impuesto» [33].

ORÍGENES (c.185-254/255), reconoce que sólo son canónicos cuatro evangelios por venir de la tradición. Transcribe sus palabras Eusebio de Cesarea en su *Historia eclesiástica*:

«Yo recibí como venido de la *tradición*, en lo que se refiere a los Evangelios, que son los solos incontestables en la Iglesia de Dios...», a saber... [34].

Sostiene lo mismo en su *Homilía sobre Lucas* [35] y en las *Homilías sobre Mateo* [36].

SAN ATANASIO (c.295-373), en la epístola al monje Amuno, da la lista de los Libros Sagrados—inspirados—transmitida por los Padres, para que los sepa discernir de otros apócrifos. Y escribe:

Los cuales los mezclan «con la Escritura inspirada por Dios, la cual *recibimos* por testimonios ciertos, de la misma manera que a los Padres se la *entregaron* los mismos que desde el principio lo vieron y fueron ministros de la palabra; y también me pareció a mí, respondiendo a las súplicas de mis hermanos, señalar, como lo *aprendí* (recibí) del principio y (relatar) por orden, los libros que son divinos, (ya que el) escrito canónico fue *entregado* y creído» [37].

[31] *Hist. Eccl.* VI 12; MG 20,545.
[32] MG 8,1193.
[33] ML 5,52.
[34] HE VI 25; MG 20,581.
[35] MG 13,1802-1803.
[36] MG 13,829.
[37] MG 26,1175.

San Cirilo de Jerusalén (c.313-386), en sus *Catecheses* (IV 35), dice que sólo la Iglesia posee el verdadero canon de las Escrituras, recibido de los apóstoles. Que no se tome contacto con los apócrifos.

> «Medita sólo y repasa los (libros) que con certeza leemos en la Iglesia; mucho más prudentes que tú eran los apóstoles y los antiguos obispos rectores de la Iglesia, a quienes ellos se los *entregaron;* tú, por tanto, siendo hijo de la Iglesia, no perviertas las leyes puestas» [38].

San Agustín (354-430), para determinar el canon de las Escrituras Sagradas, se funda en la autoridad de las Iglesias, y entre éstas prefiere las Iglesias apostólicas [39].

La tradición cristiana, pues, apela al sentir mismo de la tradición en cuanto que ella viene de los apóstoles. Es la tradición, en la que los Padres ven el criterio de discernimiento del hecho de la canonicidad, lo que les supone la inspiración de las Escrituras.

«De qué modo y a quién fue hecha aquella primera revelación en su mayor parte lo ignoramos. Por lo demás, esto no es de distinta condición que otras muchas verdades reveladas, las cuales ya desde un principio están en la profesión de la Iglesia sin que se les pueda asignar cuándo y a quién fueron primeramente reveladas. Con esto se muestra cuán necesario es, además de la Escritura, el magisterio vivo y auténtico» [40].

b) *El magisterio eclesiástico.*—Si el pensamiento de la tradición acusa el criterio de recurrir, por la tradición, al origen de los testigos de esta enseñanza revelada, como garantía de verdad, esto sólo es una norma *remota* de fe.

La norma *próxima* de fe es la verdad tomada del depósito de la revelación—Tradición, Escritura—y propuesta a la creencia de la Iglesia, como doctrina de fe, por el magisterio de la Iglesia. Sólo así el depósito de la fe, objetivamente verdadero e infalible, se hace perceptible a la creencia—a las conciencias de los fieles—con un valor infalible de fe.

Por eso, el criterio último—*próximo*—que hace ver la existencia de la inspiración bíblica a la conciencia de los fiees, es la autoridad infalible del magisterio de la Iglesia, que propone, como dogma de fe, la existencia de un conjunto de libros inspirados.

Así decía San Agustín: «No creería el Evangelio si no me determinase a ello la autoridad de la Iglesia católica» [41].

[38] MG 33,498.

[39] *De doctrina christ.* 2,8: ML 34,40ss; *De civitate Dei* 11,3: ML 41,313; *Cont. Faust.* 33,6: ML 42,514; *Cont. adversarium legis et prophetar.* 2,4: ML 42,646.

[40] A. Bea, *De Scripturae S. inspiratione* (1935) p.130-131.

[41] ML 42,176.

BIBLIOGRAFIA

AYER, I., *Compendium Introductionis Generalis in universam S. Scripturam* (Roma, 2.ª ed. 1948); BEA, A., *De Scripturae S. inspiratione* (1935); BEEGLE, D. M., *The inspiration of Scripture* (Filadelfia, Westminster Press, 1962); COSTELLO, C. J., *St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scriptura* (Wáshington 1930); CRETS, G. J., *De divina Bibliorum inspiratione dissertatio dogmatica* (Lovaina 1886); DAUSCH, P., *Die Schriftinspiration. Eine biblisch-geschichtliche Studie* (Friburgo 1891); FRANZELIN, J. B., *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (Roma 1896); GERHARDUS, J., *Loci theologici* (1657); GRELOT, P., *L'inspiration scripturaire:* Rech. Sc. Rel. 51 (1963) 337-382; HAUTER, C., *Christologie et Inspiration des Écritures:* Rev. Sc. Phil. Théol. 39 (1959) 83-96; MACKENZIE, ROD. A. F., *Some Problems in the Field of Inspiration:* Cath. Bibl. Quart. 20 (1958) 1-8; MEINERTZ, M., *Luthers Kritik am Jacobusbriefe nach dem Urteil seiner Anhänger,* en *Bibl. Zeitschrs.* (1905) 273-286; MICHËLIS, J. D., *Introduction au N. T.,* vers. franc. (1822) t.1; PERRELLA, C. M., *De apostolico et prophetico munere ut inspirationis et canonicitatis criterio altero pro Novo altero pro Vetere Testamento:* Divus Thom. 35 (1932) 49-61.145-176; PERRELLA, G., *Introd. general a la S. Escritura,* vers. esp. (1954); OGARA, F., *Notae quaedam praeviae et de apostolatu ut criterio inspirationis:* Gregorianum 16 (1935) 577-585; PESCH, CH., *De inspiratione S. Scripturae* (1906); *Zur neuesten Geschichte der katholischen Inspirationslehre* (Friburgo 1902); PRADO, S., *Praelectiones biblicarum compendium* vol.1 (1943); SCHEEL, O., *Luthers Stellung zur hl. Schrift.* (1902); SCHILDENBERGER, J., *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950); SLAVICEK, J., *El «Testimonium Spiritus Sancti» como criterio de interpretación,* en *XIII Semana Bíblica Española* (1953); VOSTÉ, J. M., *De divina insp. et veritate S. Scripturae* (1932); ZANECHIA, D., *Divina inspiratio sacrarum Scripturarum ad mentem S. Th. Aquin.* (1898); ZARB, S.-M., *De criterio inspirationis et canonicitatis Sacrorum Librorum:* Divus Thom. 34 (1931) 147-186.

CAPITULO II

Existencia de libros bíblicamente inspirados

I. Posiciones erróneas. II. El testimonio de la tradición. III. La enseñanza del magisterio eclesiástico. IV. El testimonio de la Escritura sobre la inspiración de la misma.

Conocido el criterio a seguir para saber cuáles sean los libros inspirados, interesa saber lo que dice a este propósito la tradición, y luego ver el criterio y norma próxima de fe, que es el magisterio infalible de la Iglesia.

Una vez logrado saber por vía «científica» cuáles sean los libros inspirados, se expondrá, por su interés confirmativo, lo que dichos libros dicen de la inspiración de sí mismos. Ya que entonces, por vía de investigación «científica» reconocidos como inspirados, sus afirmaciones o sugerencias a este propósito tienen el valor de la enseñanza de la palabra de Dios.

Pero antes se exponen las posiciones que negaron la inspiración bíblica de todos o de algunos libros de la Escritura.

I. Posiciones erróneas

1) Marción (c.140).—Aunque los primeros ataques a la Biblia vinieron del campo pagano con Celso (segunda mitad del s.III), es Marción el que primeramente niega la inspiración a diversos libros de la Escritura.

Partiendo de una interpretación extravagante de dos pasajes de San Lucas, en los que se dice que por el fruto se conoce el árbol (Lc 6,43) y que no se echa un remiendo nuevo a un vestido viejo ni vino nuevo en odres viejos (Lc 5,36-38), sacó la consecuencia de que, puesto que la Ley Antigua era dura, no estaba hecha por un Dios bueno, sino por un demiurgo impotente para evitar el mal. No es, pues, éste el autor del Nuevo Testamento, ley de amor. Y como no se ha de unir lo nuevo con lo viejo, no pueden tener relación alguna ambos Testamentos. Y así, de un plumazo, negó la inspiración a todo el A. T. Pero como en el N. T. varios libros reflejan más que otros los puntos de contacto con el A. T., rechazó igualmente como inspirados estos libros. Y así rechaza los evangelios de San Mateo, San Marcos, San Juan. Sólo se queda con el de San Lucas, pero a partir del capítulo 4, y debiendo eliminarse de dicho evangelio toda reminiscencia del Antiguo. Y por el mismo principio rechazó las epístolas pastorales de San Pablo y la epístola a los Hebreos.

Marción expuso su doctrina en sus dos obras: *Instrumentum doctrinae* y en las *Antítesis*, en la que se entrega a hacer ver las contradicciones entre ambos Testamentos, aunque dichas obras sólo se conocen por la refutación de San Justino, San Ireneo, Tertuliano y San Hipólito [1].

Esta doctrina absurda de Marción, de fondo maniqueo, iba a tener una inmensa repercusión en la historia de la herejía bíblica.

2) Maniqueos.—La doctrina maniquea tiene por fundador a Mani (s.III d. C.). Es una doctrina sincretista, en la que intervienen elementos de las religiones orientales, especialmente Persia, y amalgamado con ideas religiosas y filosofías orientales, helenísticas y elementos cristianos. El fondo de su doctrina está constituido por la oposición eterna entre dos principios: Ormuz (principio de la Luz) y Ahrimán (principio de las Tinieblas); son el principio bueno y el principio malo. Actúan en el mundo por medio de «eones», que, en proporción a su alejamiento del principio originario, se han separado también

[1] E. Aman, *Marcion*, en *Dict. de Théol. Cath.* t.9 col.2009-2032.

proporcionalmente de esta naturaleza primitiva. Mediante ellos actúan en el mundo. Por uno de éstos, un «demiurgo», se hizo —inspiró— el A. T. Este es, por tanto, obra del principio malo. Y, en consecuencia, los maniqueos lo rechazaron. Posteriormente atribuyeron el A. T. al demonio, como príncipe de las tinieblas. Así, las *Actas Archaelai* atribuyen a Mani la doctrina de que fue el demonio el que habló por los profetas del A. T.

También rechazaron algunos libros del N. T., admitiendo, por el contrario, varios apócrifos, entre ellos algunos de Mani [2]. El maniqueísmo, con su amplitud sincretística, su libertad de costumbres y su promesa de infalible salvación a los que cumplían «los tres sellos», el grado último de la doctrina, engendró un fanatismo extraordinario e hizo al maniqueísmo tener una enorme repercusión en el campo de las herejías.

3) PRISCILIANO (s.IV).—Es difícil saber el verdadero pensamiento de Prisciliano sobre la inspiración de los Libros Sagrados. Se sabe que no rechazó en conjunto los libros del A. T. También se sabe que admitió, como canónicos, libros apócrifos. Pero no es seguro si rechazó como no inspirados algunos libros del A. T. Pues parece, por otra parte, que sólo admitiese como sagrados los que llevasen los nombres de los doce patriarcas.

4) LOS PAULICINIANOS, de principios del siglo VIII, que aparecen en Armenia y Siria del Norte. De aquí pasan a Frigia, Bulgaria, Francia e Italia. Eran fundamentalmente maniqueos, y rechazaron los libros del A. T. por considerarlos obra del espíritu malo.

5) LOS ALBIGENSES.—Son un movimiento herético que toma su nombre del predominio de sus seguidores en la ciudad de Albi, en el Languedoc, en la segunda mitad del siglo XII. No todos tomaron el mismo nombre ni tenían una precisa doctrina. Así, los partidarios de esta orientación en Italia y Bulgaria tomaron el nombre de «cátaros», puros.

Aunque todos ellos eran fundamentalmente dualistas, no es claro su entronque con esta tesis por vía maniquea. Pero unos, v.gr., los cátaros italianos de Concorezzo, tenían un dualismo relativo. En realidad había sólo un principio, eterno y bueno, que era Dios. El otro principio hostil era una criatura que se había rebelado contra Dios: Satanás. En cambio, la mayoría de los albigenses profesaba un dualismo absoluto, metafísico y moral. De aquí las repercusiones bíblicas. Algunos aceptaban

[2] B. LLORCA, *Hist. de la Iglesia* (BAC, 1950) t.1 p.211-213.

como inspirada por Dios toda la Biblia; otros, en conformidad con su dualismo absoluto y radical, aceptaban el N. T., y con una inconsecuencia manifiesta aceptaban del A. T. solamente los libros proféticos [3].

6) La concepción protestante sobre la inspiración de la Biblia.—Los primeros reformadores protestantes—Lutero († 1546), Zwinglio († 1531), Calvino († 1564)—admitieron como un hecho incontrovertible la inspiración de la Biblia. Lutero, sin embargo, a causa del criterio que estableció para discernir los libros inspirados, excluye la inspiración de varios de ellos. En esta primera época se admite incontrovertiblemente el *hecho* de la inspiración de la Escritura, pero no se expone ni plantea el problema de la *naturaleza* de esta inspiración. Es la misma doctrina que profesa Melanchton († 1560) en sus *Lugares teológicos* (1521), lo mismo que Martín Chemnicio († 1586) en su *Examen del concilio tridentino.* Esta es la posición general del protestantismo del siglo xvi, pero sin abordar ni elaborar la teoría sobre la naturaleza de la inspiración. Esto va a ser realizado en los siglos xvii y xviii, viniéndose, por lo mismo, a negar el concepto verdadero, católico, de la inspiración bíblica.

Esta tendencia «ortodoxa» se va a acentuar en una primera fase fuertemente.

Juan Gerhardo († 1637), en su obra *Lugares teológicos*, hará ver que, siendo los hagiógrafos instrumentos de Dios, resulta que en la Escritura están inspirados hasta los actuales puntos diacríticos masoréticos del A. T., que él atribuye, erróneamente, a los mismos autores sagrados.

Es el mismo principio, por falta de una elaboración precisa, que lleva a Quenstedt († 1688), en su *Teología didáctico-polémica,* a sostener una «dictación» y sugestión inspirativa por el Espíritu Santo al hagiógrafo, aunque consciente (tesis 7). Así, todas las «palabras y voces, y cada una individualmente, (el E. S.) las supeditó, inspiró y dictó a los escritores sagrados» (sec.2 q.4), y censura a los que encuentran hebraísmos en el texto sagrado, ya que es obra del Espíritu Santo, al que no se puede atribuir imperfección alguna. Esta misma concepción de tener por inspirados—dictados—contenido, palabras, puntos, etc., es mantenida por Calovio († 1686) en su *Sistema de lugares teológicos* (1655-1677). Hasta llega a considerar la Escritura un instrumento físico de santificación. Siendo palabra de Dios, que, por su naturaleza, es Espíritu y Vida, la Escri-

[3] Llorca, o.c., p.803-811.

tura, proporcionalmente, participa y difunde este Espíritu y Vida. Y aun llega a decir que no santifica como un instrumento muerto, sino vivo, por la «mística unión de la palabra con el Espíritu Santo, íntima e individua». Y NITSCHE GOTHANO († 1714) llegaba a decir seriamente, desenvolviendo hasta el *summum* los principios luteranos, que no se debía decir de la Escritura que era criatura, sino Dios [4]. Se había llegado con ello a una verdadera *bibliolatría*. El principio protestante de admitir la inspiración de la Escritura sin criterio suficiente, sino gratuitamente, al rechazar el magisterio de la Iglesia y la tradición, vino a supervalorar la Escritura, negando así el concepto auténtico de la inspiración y provocando por reacción, en el mismo campo protestante, los golpes más demoledores contra la inspiración y valor de la misma, procedentes del campo racionalista.

Ya una fuerte reacción contra el sentido bíblico protestante «ortodoxo» vendrá de FAUSTO SOCINIANO († 1603). El «socinianismo» es puro racionalismo, negando todo misterio revelado. Cristo para ellos no es más que un puro hombre engendrado sobrenaturalmente. Las consecuencias que se derivan al campo bíblico son demoledoras: la inspiración bíblica no es nada sobrenatural. La enseñanza misma de Cristo no tiene valor de revelación sobrenatural, lo mismo que está sujeta a posibles errores.

Ya antes, utilizando la Escritura con fines sólo de piedad, sea en la sola interior devoción—«misticismo» protestante—, sea poniendo toda la religiosidad en la práctica y relegando el valor dogmático de la Biblia—«pietismo» protestante—, se despreciaba la letra de la Escritura, en la que admitían errores, y atendían sólo, en consonancia con sus tendencias, al «espíritu» de la misma. Así, v.gr., T. PARACELSO († 1541), V. WEIGEL († 1588). Todavía en la línea «ortodoxa» se mueve el inglés W. WHITAKER († 1595). Para él la Escritura está inspirada también «en las palabras y frases y sílabas y en toda la estructura». Así lo expone en el c.9 de su obra *Disputatio de Sacra Scriptura* (1588).

TEODORO BEZA, en el tratado *De veris et visibilibus ecclesiae catholicae notis* (1579), admite la inspiración de la Biblia. Es inspirada, «dictada» por Dios: primero escribiendo él el decálogo en las tablas, después «dictando» a los escritores sagrados. Está en la línea rígida de la ortodoxia protestante, como discípulo de Calvino. Pero no explica la naturaleza de la inspiración.

[4] J. A. DARNER, *Geschichte der protest. Theol.* (1867) p.554.

BENEDICTO TURRETINO, en su *Défense de la fidelité des traductions de la Sainte Bible faites à Genève* (1619), enseña que toda la Escritura está inspirada: «es obra de Dios, descendiendo por su inspiración». Está «dictada» por Dios. Hasta cree que fueron inspirados—«dictados»—los puntos diacríticos, por lo que los cree anteriores a los masoretas.

Era ésta una creencia ordinaria en el siglo XVII. Así escribe J. Clerico: «Comúnmente creen que las mismas cosas históricas sagradas fuesen inspiradas, y también los términos que las expresan, hasta el punto que la historia sacra fue inspirada por el Espíritu Santo incluso en las palabras, y los escritores sagrados... no fuesen sino amanuenses, que escribían, en cuanto él les dictaba» [5]. El mismo dirá que ésta es la sentencia de muchos teólogos, aunque él la combate. Doctrina que es profesada por la *Formula Consensus Helvetica*, de 1675.

Pero las primeras mitigaciones y restricciones a esta doctrina de la inspiración de la Biblia en el sentido «ortodoxo» vienen de los profesores de la *Academia de Saumur*. Entre ellos, CAMÉRON distingue entre la palabra de Dios y los libros que la contienen, y sostiene que están inspiradas las *cosas*, no las palabras. El que la doctrina *divina* venga por el canal de la inspiración o por otra vía es accidental, aunque admite la inspiración de las partes principales de la Biblia [6].

Los discípulos de Caméron, como MOISÉS AMYRAULT, no insisten en esta distinción, sino que sostienen aún que Dios es autor de toda la Biblia.

Pero la ofensiva contra el «calvinismo» se abre al negarse, en la disputa de Capelli con los Buxtorfio, muertos respectivamente en 1629 y 1664, que los «puntos diacríticos» no son inspirados por ser masoréticos.

A esto se unía que no sólo ciertos filósofos escépticos del siglo XVII dudaron de la verdad de la tradición calvinista, sino que incluso esta duda surgió entre los mismos calvinistas. Tales fueron los «arminianos», condenados por el sínodo Dordracena y expulsados de Holanda.

Sigue ya esta corriente HUGO GROCIO († 1645), que niega que todos los libros canónicos sean inspirados por el Espíritu Santo. Pues las historias que los autores sagrados recibían o sabían de memoria no tenía por qué inspirarlas, «dictarlas», el Espíritu Santo. Admite, en cambio, que lo escribieran los hagiógrafos con una «pía moción». Grocio sólo admite que los

[5] *Sentiments des quelques théologiens de Hollande sur l'histoire critique du Vieux Testament, composée par* RICHARD SIMON, de l'Oratoire (1685) p.232.

[6] CAMERONIS *Opera* (1658).

vaticinios y dichos de Cristo son en sentido propio «verba Dei» [7].

En esta corriente está JUAN CLERICUS, llamado Leclerc († 1736), teólogo «arminiano». Impugna fuertemente la teoría calvinista en su obra *Réponse au livre intitulé sentiments de quelques théologiens de Hollande sur L'histoire critique du Vieux Testament* (1686). En él examina la historia crítica del A. T., de Richard Simon. Para él Moisés no es autor del Pentateuco; Ester y Judit son composiciones no históricas; muchos vaticinios proféticos no se cumplieron a la letra. La Biblia es fundamento de la fe cristiana porque contiene la enseñanza y palabras de Cristo y los evangelistas las relataron infaliblemente; a los profetas los aprobó en su enseñanza el mismo Cristo, y la enseñanza de los apóstoles está en pleno acuerdo con la de Cristo. Pero sólo el *contenido* de la Biblia es «verbum Dei»; no lo son, en cambio, el modo ni las palabras con que esto se expresa; así no está inspirado el libro escrito. También encuentra en ello un modo apologético para explicar determinados errores bíblicos y responder a ciertas objeciones.

En el siglo XVII, la teoría rígida «ortodoxa» de la inspiración va cayendo. Por eso muchos calvinistas tenían a estos innovadores por herejes. Pero en el siglo XVIII continúa eficazmente esta obra demoledora, la cual se hará de un volumen muy grande, en extensión y eficacia, cuando los principios del «naturalismo» y «deísmo» francés e inglés pasen a Alemania. Surgirá entonces el trágico «racionalismo bíblico».

Como padre del «racionalismo bíblico» aparece JUAN SALOMÓN SEMLER († 1791). Su obra fundamental es *Commentarii historici de antiquo Christianorum statu* (1771), y también su *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon* (1771). Procedente del «pietismo» protestante, distinguía entre religión privada y pública. Esta, con todos los elementos que la integran y acompañan, es un hecho histórico evolutivo, sometido a continuas mutaciones, y como hecho histórico ha de ser sometido a un sentido crítico que discierna toda la evolución del mismo. Como integradores o involucrados en este hecho histórico, los Libros Sagrados quedan sometidos a este criticismo. De aquí que admite errores, y enseña que muchas cosas tanto del A. T. como del N. T. repugnan a la razón; que Cristo y los apóstoles se acomodaron a los prejuicios judíos, aunque supiesen que eran opiniones falsas. De aquí, una vez más, el criticismo necesario que discierna la verdad de las acomodaciones erróneas y las cosas que repugnan a la razón.

[7] *Opera theologica* (1679).

Es el triunfo de la razón—racionalismo—en la Biblia. Añadiendo además que todas las cosas de la Biblia que no sean aptas para excitar en los ánimos piadosos movimientos han de ser rechazadas. Eran los resabios del «pietismo».

En esta línea, acentuando más la obra demoledora por su influjo «criticista», está M. Kant, al que F. Paulsen llamó el «filósofo del protestantismo» [8]. Al propósito bíblico, expone su doctrina en dos obras: *Religion innerhalb der Grenzen der blofzen Vernunft* («La religión dentro de los límites de la razón pura», publicada en 1793), y en su *Der Streit der Fakultäten* («La lucha de las facultades»), publicada en 1798. Para Kant no hay religión sobrenatural. Todo lo que se encuentre en la Biblia que esté en desacuerdo con la razón pura, hay que interpretarlo o valorarlo en función de ésta. La religión cristiana debe ser «natural». Ni en la gnoseología kantiana se puede saber si Dios habló sobrenaturalmente. La Biblia es sólo vehículo de un contenido religioso que vale sólo naturalmente. En ello se incluyen errores, como obra humana. La autoridad de la Biblia no puede proceder de la locución divina, sino del valor excitante que tenga en orden a la vida moral. Y esto vale sólo por el contenido, no por las palabras, que son algo accidental. El kantismo fue la pulverización del concepto «ortodoxo» protestante de la inspiración de la Biblia.

Y en esta tendencia forma I. A. L. Wegscheider, con sus *Institutiones theologiae dogmaticae christianae* (1826). Aplicando el principio «crítico» a los argumentos de los antiguos teólogos luteranos, hace ver que no valen nada sus argumentaciones para probar el orden sobrenatural, habiendo de reducirse todo a una religión *natural*. Las consecuencias que este principio tiene en la inspiración bíblica son catastróficas. Las revelaciones sobrenaturales que se narran en la Biblia son mitos; las apariciones de ángeles no tienen valor histórico; las manifestaciones orales, etc., se han de explicar por leyes psicológicas. No existe la inspiración bíblica, por ser elemento sobrenatural y porque Dios, moviendo así al hombre, le quitará la libertad y la dignidad intelectual y moral. Esto se confirma por los errores que hay en la Biblia.

Sigue este racionalismo alemán Gottlob Paulus, quien, en su *Exegetisches Handbuch* (1830), todo lo que en el N. T. hay «milagroso» lo reduce a las leyes *naturales* «que nos son conocidas». David Federico Strauss (1808-1874), condenando el exceso de la interpretación naturalista de la Biblia, cae en el mismo racionalismo por otra vía: todo lo que no se puede ex-

[8] F. Paulsen, *Philosophia militans* (1901) p.31ss.

plicar naturalmente lo considera «mitos» e interpreta—niega—la inspiración bíblica, al considerarla como una interpretación que los hombres hicieron de aplicar a la divinidad los fenómenos psicológicos que no alcanzan a interpretar.

Después de este ataque «racionalista» a la «ortodoxia» primitiva protestante, se inició a principios del siglo XIX un movimiento reaccionario en Alemania. Había teólogos protestantes que combatían el protestantismo «racionalista». Figuran en este movimiento Storr, Reinhard, etc. Pero no era un movimiento que intentase volver a las primitivas posiciones «ortodoxas», pues rechazaban la doctrina de los primeros protestantes sobre la inspiración bíblica. Para los defensores de este nuevo movimiento, la inspiración no era ya de ninguna manera un impulso a escribir, como antes habían sostenido algunos, junto con la «dictación», v.gr., Juan Gerhardo, ni una sugestión o «dictación» de las cosas y palabras a escribirse, sino que era una mera *asistencia* del Espíritu Santo, prestada para no omitir nada necesario y *preservativa* para no errar. Por lo demás, los escritores sagrados componían el libro como los demás escritores, por lo que se encuentra en la Biblia lo divino mezclado con lo humano. Esta tendencia fue calificada de «supranaturalismo». Nació como reacción contra el «racionalismo» y, de hecho, vino a ser un racionalismo mitigado. Pues la Biblia es una simple obra humana al valorar la naturaleza de la inspiración bíblica como una función excitante de recuerdos y preservativa de errores, pero no una acción positiva sobrenatural que se posesione vitalmente del hagiógrafo y de su obra. Representa esta tendencia en Inglaterra a principios del siglo XVIII D. Whitby.

En este ambiente de reacciones contra el «racionalismo» está otro tipo de ataque, procedente de los discípulos de Semler. Es una reacción que va a tener una enorme repercusión en el protestantismo posterior. Es el «semirracionalismo» de FEDERICO SCHLEIERMACHER (1768-1834). Expone su doctrina a su obra *De christliche Glaube.* Influido por principios panteístas, sus puntos doctrinales son:

La religión consiste en cierta percepción del infinito o en un íntimo sentimiento de dependencia del Absoluto (fondo panteísta). Cristo es el hombre ideal, pues la religión llegó en él a su máxima explicación o desenvolvimiento. La revelación es un especial movimiento religioso que brota espontáneamente en el ánimo del hombre y que no puede venir ni por influjo de otros hombres ni por tradición alguna. Los dogmas son conatos o mociones del sentir cristiano para expresarse con pa-

labras, pero no son formas inmutables, sino oscilantes, en función del progreso y de la percepción de nuevas o más penetradas o matizadas experiencias religiosas. El Espíritu Santo es el sentir común que hay en la Iglesia. La suprema revelación fue hecha en Cristo, el cual la comunicó a los apóstoles, transmitiéndose por ellos esa suprema revelación de Cristo.

De aquí que, para Schleiermacher, la inspiración bíblica no es ni verbal ni real, de las palabras o cosas que se narran en los Libros Sagrados, sino personal: de la persona que escribe. Pero esta inspiración es sólo la comunicación de la doctrina de Cristo, que transmite lograda por su especial experiencia del sentimiento religioso e influida por elementos del medio ambiente.

Los apóstoles recibieron esta doctrina de Cristo pura en lo sustancial, pero mezclada de errores judíos en lo accidental. Este espíritu—doctrina—de Cristo transmitido a los apóstoles, y por ellos a la Iglesia, es el Espíritu Santo—sentir colectivo cristiano—. Y así como la inspiración bíblica es sólo el espíritu —doctrina, revelación—de Cristo, recogida y transmitida por los apóstoles, de igual modo, todo libro que sea compuesto por un miembro de la comunidad cristiana, en cuanto recoge más o menos este espíritu de Cristo, en esa proporción está inspirado. De ahí que los libros «apócrifos» participan también de la inspiración.

Por el contrario, los libros del A. T., salvo imperfectamente los proféticos, como no transmiten el espíritu de Cristo—revelación o doctrina—, solamente están inspirados en aquellas partes y en la proporción en que hablan del espíritu de Cristo. Así rechaza la inspiración de la ley y de los libros históricos. Admite como inspiradas las profecías, sobre todo las mesiánicas, en cuanto que anuncian y adelantan este espíritu de Cristo.

La doctrina de Schleiermacher sobre la existencia de la inspiración bíblica es no sólo la explícita negación de ella en muchos libros o parte de los mismos, como se ha visto, sino que es también la implícita negación del concepto real de inspiración al confundir éste con el de «revelación»; por hacerla percepción natural del sentir religioso, al hacer a la misma revelación cristiana la suprema manifestación *natural* realizada en Cristo, y al hacer a la inspiración «natural» personal, y no real y verbal del libro.

La influencia de esta concepción de Schleiermacher en el campo protestante fue enorme, llegando sus repercusiones demoledoras hasta el protestantismo contemporáneo.

Esta tendencia «semirracionalista» tendrá muchos matices

en sus seguidores. Algunos más representativos son: R. Rothe, Dietzsch, Hofmann, H. Cremer-Kähler, O. Kirn, E. Haupt, etc.

A. HARNACK, en su obra *Das Wesen des Christentums* (1900), rechazará la necesidad de todo valor histórico de la Biblia para la fe. Esta consiste sólo en el sentido de dependencia del Absoluto, y esto se puede tener sin la Escritura. Por eso es superfluo tratar de revalorizar históricamente la Biblia. Esta vale por su uso en orden a producir esta experiencia religiosa de dependencia del Absoluto. Por eso Harnack no pone la necesidad de esta fe (protestante) salvífica en Cristo, sino sólo en Dios, nuestro Padre.

En Inglaterra la corriente protestante queda representada especialmente por tres autores:

CARLOS GORE defiende su doctrina en la publicación «Lux mundi» (1889). Admite una inspiración más *personal* que real. Para él, la inspiración de los autores sagrados no se diferencia fundamentalmente de la de Virgilio, Esquilo, Platón..., sino en que la de los autores bíblico-judíos estaba orientada por una especial providencia de Dios a una finalidad espiritual y religiosa. El entusiasmo religioso que experimentaban lo comunicaban a los libros. De aquí que en éstos haya varios grados de inspiración. W. SANDAY trata de conciliar el método tradicional con el crítico. Expone su teoría en su obra *Inspiration Eight Lectures on the early history and origin of the doctrine of biblical Inspiration*. Sostiene que no hay inspiración real, sino personal. Los profetas son el modelo de lo que sea la inspiración. De ahí que, según la intensidad religiosa—novedad, revelación—que aparece trasmitida a los libros, clasifica éstos en inspirados de primer grado, v.gr., muchos salmos, epístolas del N. T.; al segundo grado pertenece, v.gr., el Eclesiastés, y al tercero, Ester. La Biblia no es «verbum Dei» formalmente, sino que contiene el «verbum Dei». En función del contenido de doctrinas divinas está la inspiración, pero a ninguna parte de la Escritura le compete la inerrancia, ya que proceden por transmisión humana. Tienen más o menos autoridad según prevalezca en ellas el elemento divino. El elemento humano de la Biblia ha de ser valorado por solas razones críticas. J. CLIFFORD expone su pensamiento en su libro *The Inspiration and Authority of the Bible* (1895). Ante la preocupación angustiosa de no saberse los límites divinos y humanos de la Biblia, con todas las proyecciones de esto, dice que no hay que preocuparse por ninguna teoría sobre la inspiración, sino que se vaya directamente a Cristo. A pesar de ser obra humana, contiene la obra de Cristo. Y «está inspirada porque

inspira a los hombres». Así se siente en ella al Espíritu Santo, aunque hay muchos errores.

Los anglicanos tienen, teóricamente, una vía media: porque si retienen el nombre de inspiración, rechazan la realidad. Sólo los «luteranos» sostienen la inspiración «ortodoxa».

El movimiento protestante en el siglo XIX, en el continente europeo, está especialmente representado por ISAÍAS GASE, profesor en la Universidad de Montauban a principios del siglo XIX. Expone su pensamiento en su obra *Cours inédit de theólogie dogmatique* (1811), donde rechaza toda inspiración verbal y todo influjo sobrenatural del Espíritu Santo con relación al contenido de la Escritura cuando este contenido se podía alcanzar naturalmente. El Antiguo Testamento no contiene ninguna idea religiosa que sus autores no hayan podido lograr naturalmente. Los apóstoles añadieron muchas cosas por sí mismos. Pero cuando éstos eran insuficientes para expresar aptamente las cosas de salud, entonces el Espíritu Santo los *dirigía* de un modo especial y hacía infalibles sus dichos. Las cosas indiferentes a la salud no tienen especial inspiración del Espíritu Santo.

Este laxismo lo fomentaban la mayor parte de los pastores calvinistas en Francia y Suiza a principios del siglo XIX. Pero con el decurso del tiempo y ante los resultados disolventes, se quiere volver a la doctrina primitiva. Es lo que llamaron el «Réveil» (despertar).

Sigue esta línea L. GAUSSEN, en su obra *Théopneustie ou pleine inspiration des Écritures* (1840). Teólogo dogmático, sostiene la absoluta inspiración de todos los libros bíblicos, tratando de defender la vieja concepción protestante de la inspiración. Concibe la inspiración como un impulso del Espíritu Santo para hablar y escribir, y una «sugestión» de ideas y vocablos (p.232). Ni las dificultades le hacen restringir la inspiración. Como criterio basta la misma Escritura. M. DE GASPARIN, en sus obras *La Bible* y *Les Écoles du doute et les écoles de la foi* (1850), defiende fundamentalmente la posición de Gaussen: inspiración total de la Escritura. La Biblia es infalible. Pero, no sabiéndose qué sea la inspiración, se apela sólo a vivir de la Biblia, de sus enseñanzas.

Pronto esta tendencia «ortodoxa» desaparece, para dar paso a corrientes laxistas, representadas por ADOLFO MONOD. Expone su pensamiento en su *Adieux d'Adolph Monod a ses amis et a l'Église* (1855-1856). En esta obra considera la Biblia no sólo como norma de fe, sino principalmente como regla de vida y costumbres. Dios habla a los hombres por medio de

hombres. De ahí que en la Biblia haya errores. No obstante, puede santificar a los hombres, pues ningún libro se le puede comparar. No trata ex profeso de la inspiración, pero se ve el filón de su error. También encuentra en ello un modo apologético para explicar determinados errores bíblicos y responder a ciertas objeciones.

A. Coquerel, en *L'Orthodoxie moderne* (1855) y en *Le Christianisme expérimental* (1866), niega la inspiración verbal y restringe la inspiración, pues en lo que toca a las ciencias naturales tiene la Biblia muchos errores. Además, transmitida la *revelación* (inspiración) por lengua humana, ya no puede alcanzar el pleno contenido de la revelación, por lo que queda igualmente restringida la inspiración (revelación). El criterio no es la misma Escritura, sino las profecías cumplidas y los milagros.

E. Scherer, calvinista, sigue primero a Gaussen, renuncia luego a la doctrina protestante primitiva y expone su pensamiento en *La Critique et la Foi* (1850). La inspiración es la doctrina de Cristo a los apóstoles—inspiración personal—. La inspiración del libro no existe en el sentido verbal, sino en cuanto contiene la doctrina de Cristo.

Muy pocos siguieron a Gaussen y Gasparin; los más defendieron una moderada «theopneustia». Así M. Jalaguier, en *Inspiration du Nouveau Testament* (1850), admite la inspiración del N. T. La inspiración es el sello del apostolado. Cristo había prometido a los apóstoles que el Espíritu Santo hablaría por ellos. Por eso define la inspiración como «aquel acto misterioso del Espíritu Santo que dirigía a los profetas y a los apóstoles a la ejecución de su obra y los introducía en toda la verdad según la promesa».

E. de Pressensé es el principal representante de la escuela intermedia entre la vieja «ortodoxia» y el racionalismo: «le tiers parti». En su opúsculo *De l'inspiration des Saintes Écritures* (suplemento de Revue Chrétienne, 1862), quiere derivar la inspiración del apostolado. Esta no es verbal ni real, sino personal. Los apóstoles y la Iglesia estaban inspirados, pues recibieron y participaron el espíritu—doctrina—de Cristo. Al transmitir esta doctrina por escrito transmiten un contenido inspirado. El criterio de discernimiento es la misma Escritura. Pero todo el que lee el Nuevo Testamento con recta disposición oye a su conciencia testificarle que este libro es divino.

Una tendencia más radical es sostenida por Eduardo Rabaud, crítico liberal. En su obra *Histoire de la doctrine de l'inspiration des Saintes Écritures dans les pays de langue française*

(1883) critica el protestantismo que se somete a la Escritura, como un acto de judaizar, ya que este sentido de autoridad religiosa es de inspiración judía. Hay que ir inmediatamente a Cristo, en el que solamente está la autoridad. El es también la revelación divina. Esta no es un sistema de verdades, sino la comunicación íntima entre Dios y el hombre en la que Dios es percibido y sentido por el hombre. Esta revelación se dio al máximum en Cristo. Esta vida y experiencia de Cristo la transmite la Escritura. Por ello ésta es instrumento de que se excite la fe, se perciba, se purifique, se conserve. La inspiración es la manifestación del Espíritu Santo anunciada por Cristo. Los autores del N. T. estaban llenos del Espíritu Santo, y así este Espíritu se comunica a los lectores. Cristo no es puro hombre. En él se manifestó el Ser supremo, según el curso natural, de manera especial. El Espíritu Santo no es nada sobrenatural. La Escritura es un libro puramente humano que contiene la experiencia de la vida de Cristo. La inspiración —esta inspiración—de los Libros Sagrados se prueba por su actividad, por los efectos; otra prueba ni hace falta ni es posible. La inspiración no se restringe a los libros canónicos, sino que se extiende a todos los que hablen de Cristo—transmitan su espíritu—; lo cual hace que en los canónicos, según la intensidad o claridad con que hablan de Cristo, así tengan diverso grado de inspiración.

El protestantismo del siglo XX sigue, en general, su obra demoledora. Casi todos los autores niegan el verdadero concepto de inspiración. Los que no siguen el racionalismo admiten que los libros inspirados contienen la revelación divina hecha a ciertos hombres; otros admiten una cierta providencia o ayuda de Dios, tan sólo *moral*, en el origen de los libros. Así, v.gr., K. GIRGENSOHN, *Die Inspiration der Hl. Schrift* (1925); S. GOEBEL, *Die Inspiration der Bibel* (1927). Para otros, la inspiración bíblica no es sino la expresión o vivencias religiosas caracterizadas por un fuerte entusiasmo religioso, de naturaleza equivalente al poético. Así H. VOLLMER, *Religion in Geschichte und Gegenwart* (1912); G. P. MAINS, *Divine inspiration* (1915).

La posición protestante más reciente se resiente de una fuerte imprecisión y vaguedad en sus afirmaciones sobre la inspiración de la Biblia. Se quiere afirmar oficialmente el hecho de la inspiración, pero luego viene la fluctuación y oscuridad de querer precisar su naturaleza.

El *Congreso Internacional de Iglesias Cristianas*, de Amsterdam, celebrado el 19 de agosto de 1948, tenía por finalidad,

según un corresponsal, el oponerse a las tendencias de tipo modernista y antibiblista que iban contra la fidelidad a la inspiración de la Biblia [9]. Lo mismo se afirmará en la *Reunión de Utrecht* poco después [10]; y en la *Conferencia Ecuménica en Wadham College*, de Oxford, en 1949, se dice, en las llamadas «Tesis de Oxford», que la base de la creencia está en la Biblia, y su desarrollo y búsqueda no es un «desarrollo naturalista», sino que el «método de hermenéutica ha de ser la luz de la revelación de Dios en Cristo» [11]. Y en las Reuniones entre católicos y protestantes en D'Amay, en septiembre de 1949, se ha reconocido el valor de la Biblia *inspirada* como medio para el encuentro de las Iglesias [12].

VINJAMURI E. DEVADUTT, exponiendo ideas de la *Confesión baptista*, dice:

«La Biblia es un «record» inspirado (protocolo o registro) de la revelación. Cuando decimos que es inspirada, entendemos que el pueblo, que tiene alguna parte en el escrito, está bajo la guía del Espíritu de Dios. Inspiración no es una comunicación verbal que hace del escritor una mera pluma del Espíritu divino. Inspiración es aquello por lo que mueve y guía» [13].

CLARENCE TUCKER, C., de la Universidad de Madison, EE. UU., dice como exponente de la *Confesión metodista*:

La Biblia—viene a decir—tiene un carácter social y legal, pero inspirado. Al lado de otras fuentes está la Biblia. En el descubrimiento de su voluntad, la Escritura ocupa un lugar central, aunque no exclusivo, ya que la palabra de Dios habla a través de la tradición y el testimonio interno del Espíritu Santo» [14].

MALDEN, profesor de Oxford, en su obra *The Inspiration of the Bible*, dice:

«Si nosotros llamamos a la Biblia «inspirada», o que se define como «palabra de Dios», ¿qué entendemos? Nosotros de ninguna manera hablamos de otra literatura en el mismo sentido. Si llamamos a Platón... inspirado, como quizá podemos hacerlo, no debemos entender exactamente lo que nosotros comprendemos cuando aplicamos esta palabra a la Biblia. Nosotros nunca llamamos dichas obras «palabra de Dios». Es digno de nota que aquellos escritores no exigen la inspiración divina para sí mismos, como muchos escritores del A. T. Si ellos son directamente inspirados, ellos no lo conocen, y hace falta trazar una distinción, creo yo, entre inspiración consciente e inconsciente» [14*].

[9] *Irénikon* (1947) 317.
[10] *Irénikon* (1948) 168.
[11] RICHARDSON-SCHWEITZER, *Biblical authority for today* p.240-241.
[12] CH. MOELLER, *Bible et oecuménisme:* Irénikon (1950) 164; W. J. SEXTON, *Christians Unite* (1947) p.189.
[13] *A Baptiste Contribution*, en RICHARDSON-SCHWEITZER, o.c., p.71.
[14] CLARENCE TUCKER C., *A Methodiste Contribution*, en RICHARDSON-SCHWEITZER, o.c., p.37-38; PABLO LUIS SUÁREZ, *La inspiración bíblica y el ecumenismo*, en *XIII Semana Bíblica Española* (1953) p.37-43.
[14*] *The Inspiration of the Bible* (1935) p.3 y 4.

OLIVER S. TOMKINS, ecumenista a base de la Biblia, dice:

> «Todo el que conoce a Jesús como Señor, mira las Sagradas Escrituras como testigo, para su revelación de Dios al hombre. Bien que nosotros pensemos diversamente sobre la interpretación de las Escrituras, que es uno de los puntos en los cuales nos dividimos, ellas tienen una autoridad que, en todo caso, todos nosotros admitimos» [15].

A esta representación de posiciones puede añadirse, como un modelo de especial postura y representación demoledora, la de Karl Barth.

La concepción teológica de K. BARTH se sintetiza en lo que él llama la «Palabra de Dios». Esta no es nada fuera de él. Se identifica con la Persona. Por eso es, de suyo, incomunicable. Sólo se hace actual si la Persona con la que se identifica está presente. Pero a diferencia de la palabra humana, la divina en su actuación-presencia no deja huella. Si se retira, nada queda de ella. Además, la naturaleza caída es impotente para conocer si Dios habló por esa presencia. Es incognoscible.

Aplicados estos principios demoledores al concepto de inspiración de la Biblia, se ve, dentro de su enrevesado sistema, que la inspiración bíblica de un libro, como tal, no existe. HAMER sintetiza el concepto de inspiración bíblica de Barth así: «Es la intervención momentánea y misteriosa de la Palabra que se da y se retira sin que jamás la conciencia humana pueda percibirla» [16].

Si hubiese en la composición del libro, en el autor, una presencia de la Palabra durante la redacción del mismo, al retirarse esa Palabra nada queda en el libro de su presencia, de su «inspiración».

Sólo puede volver a esa inspiración si la Palabra interviene actualmente de nuevo, y sólo mientras actúa. Barth, no sabiendo cómo justificar el uso «inspirado» de la Biblia, apela a una posición injustificada: a la «fiducia» irracional. Dios, la Palabra, actúa cuando se usa la Biblia. ¿En qué se basa para ello? En la «fiducia», efecto de un acto irracional. Usa esta comparación: «Si vemos a un niño—nos dice—rodeado de varias mujeres, y le preguntamos: ¿Cuál es tu madre?, nos responderá sin vacilar: «Esta». Si le volvemos a preguntar por qué aquélla es su madre y no alguna de las otras, no nos sabrá decir sino: «Porque es mi madre» [17].

Se ve, pues, lo inconsciente de toda esta posición de

[15] *The Church in the Purpose of God* (1952) p.96.

[16] J. HAMER, *L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode théologique* (1949) p.77; A. IBÁÑEZ ARANA, *La eclesiología de Carlos Barth*, en *XIII Semana Bíblica Española* (1953) p.113-120; RENÉ MARLÉ, *El problema teológico de la hermenéutica*, vers. esp. (1964) p.25-34.

[17] A. IBÁÑEZ ARANA, o.c., p.119.

K. Barth en su sistema y a propósito de la inspiración bíblica. Porque apriorísticamente impide la comunicación de Dios con las criaturas por un concepto falso de la trascendencia y libertad divinas. Porque limita gratuitamente la duración y los efectos permanentes de la Palabra comunicada, por identificarla con la Persona trascendente. Por ser inconsecuente en sus principios: si la actualización de la Palabra-Persona es incomprensible para el hombre, ¿cómo puede saberse ni que actuó ésta en un momento, ni que actúe en otros? Y, por último, por agarrarse a una «fiducia» irracional, que no tiene justificación científica, para aceptar caprichosamente el que pueda usarse la Biblia; porque, en su uso, Dios-Palabra actúa cuando sus efectos no pueden ser, por su misma hipótesis, comprensibles.

La posición de K. Barth es la *negación* de la inspiración de la Sagrada Escritura.

Pero si se quiere ver el concepto que tienen diversas confesiones protestantes recientes sobre la Biblia, es el siguiente: o se vuelven a viejas posiciones insostenibles, o se acusa la imprecisión como norma. Se dan algunos modelos.

Regin Prenter, de Aarhus, Dinamarca, se expresa así en nombre de la *Confesión luterana:*

> «La autoridad de la Biblia no excluye, sino confirma, la realidad de las relaciones entre Dios y el hombre. He aquí por qué presupone que Dios ejercita la autoridad sobre el hombre, aunque sea aparte del mensaje de la Biblia, especialmente en su voluntad creativa, que gobierna todo, especialmente al hombre» [18].

La *Confesión anglicana* todavía admite el «testimonium Spiritus Sancti» y la inspiración interior privada. Así dice Alan Richardson:

> «Los teólogos anglicanos de Duham, Gran Bretaña, aceptan incuestionablemente el «testimonium Spiritus Sancti» interno. Ellos están atentos a lo que es la doctrina católica. El arzobispo de Laud, por ejemplo, dice en relación con la Escritura: «Nosotros nos encontramos con el Espíritu de Dios, que se inclina a nuestros corazones interiormente y sellando con plena firmeza y seguridad los tres (Escritura, tradición, razón) sobre nosotros» [19].

Se han querido exponer las líneas fundamentales tan sólo del proceso de la doctrina protestante sobre la inspiración, ya que de otras agrupaciones no sólo sería tarea prolija, sino casi imposible, puesto que cada una tiene sus matices y derivaciones. El protestantismo de los primeros reformadores *admitió*, gratuitamente, la *inspiración* de los libros bíblicos. Sin motivo

[18] *A Lutheran Contribution authority for today* p.101; Pablo Luis Suárez, *La inspiración bíblica y el ecumenismo*, en *XIII Semana Bíblica Española* (1953) p.37-43.
[19] *Anglican Contribution*, en Richardson-Schweitzer, o.c., p.119.

científico para ello, acentuó en su primera fase, por peligro de naufragio, la inspiración de los libros en un sentido *mecánico*. En todo el proceso se advierte la gran desorientación sobre la *naturaleza* de la inspiración bíblica, acusándose la confusión al hablar de la inspiración como una «dictación», lo que tiene carácter de *revelación*.

Esas primeras posiciones «ortodoxas», gratuitas, experimentaron toda la fuerza demoledora en grandes sectores, al infiltrarse en el protestantismo, como en un dogma sin fijeza, los principios *racionalistas*. Al no haber sobrenatural, no hay más que una religión *naturalista*. De aquí que la repercusión de esta concepción sobre la inspiración y la Escritura fue demoledora: la Biblia es libro *humano*, con errores, y, sin revelación divina objetiva, sólo puede transmitir vivencias religiosas subjetivas, humanas y falibles. Los libros no son sobrenaturalmente escritos; sólo contienen la expresión de estas vivencias. Jesucristo mismo aparece sin divinidad, transmitiendo sus propias experiencias que, si para unos son, aunque humanas, excepcionales, para otras tendencias más heterodoxas Jesucristo no pasa de ser un «mito».

Los conatos de posiciones «ortodoxas» por volver al punto primitivo, y que periódica, pero esporádicamente, aparecieron, no tuvieron nunca profunda resonancia. Fueron, por el contrario, ahogados por las corrientes «heterodoxas».

Los principios protestantes, gratuitos, sin consistencia y justificación, sólo valieron para que, a merced de las corrientes filosóficas, éstas se fuesen infiltrando en aquéllos, atomizándolos. La única lógica verdadera de los principios protestantes es llegar a la misma negación de lo que el protestantismo primitivo estableció. Pocas cosas dan una impresión más penosa que la panorámica protestante de cuatro siglos. Todo son oscilaciones: en los criterios para creer, en la valoración de su fe, en el significado y contenido de la Biblia, en el sentido y valor de la revelación e *inspiración bíblica*. El principio del «libre examen» viene, paradójicamente, a anularles la misma valoración objetiva de la Biblia, única fuente de su fe.

Precisamente, hablando de la fe protestante, decía el concilio Vaticano I en la constitución dogmática *Dei Filius*, de 24 de abril de 1870:

> «Nadie ignora que las herejías, proscritas por los Padres de Trento, al dejar, después de haber rechazado el magisterio divino de la Iglesia, al juicio privado de cada uno las cosas pertenecientes a la religión, se fueron dividiendo poco a poco en multitud de sectas que, discordando entre sí..., llegan al fin, en no pocos de sus adeptos, a perder completamente la fe cristiana. De modo que hasta la misma Sagrada

Escritura, que antes era considerada por ellos como la única fuente y norma de la doctrina cristiana, han llegado no sólo a no tenerla por divina, sino hasta incluirla entre las fábulas mitológicas»[20].

7. **El modernismo.**—La repercusión del «modernismo» en el terreno bíblico es la negación absoluta del concepto católico de inspiración bíblica. El «modernismo» se basa en dos principios fundamentales: *a)* el agnosticismo, según el cual el hombre nada puede conocer en el campo de lo religioso y sobrenatural; *b)* el valor religioso nace de inmanencia y sentimiento.

El agnosticismo le impide llegar a un concepto objetivo de religión, y menos, sobrenatural. Dios, la creencia, son vivencias inmanentistas naturales. La revelación es la expresión de estas vivencias, lo mismo que la fe no es el asentimiento al testimonio divino, sino el asentimiento a esas vivencias subjetivas.

En consecuencia, no existe una inspiración sobrenatural. La Escritura no contiene una revelación objetiva, que no existe, sino las vivencias inmanentistas de sus autores. Pero la Escritura se dice *inspirada,* porque su contenido es la *expresión del pensamiento de unos autores que tuvieron esas vivencias en una forma extraordinaria* y fueron poseídos subjetivamente por ellas con entusiasmo. De aquí que la Escritura sea una obra humana, falible, y sus expresiones—contenido—no indican más que la vivencia religiosa de unos hombres en un determinado estadio de la evolución religiosa natural.

De la doctrina «modernista» dice la encíclica *Pascendi,* de San Pío X:

> «Conforme al pensar de los modernistas podría uno definir rectamente (los Libros Sagrados) como una colección de experiencias, no de las que a cada paso ocurren a cualquiera, sino de las extraordinarias e insignes que suceden en toda religión. Eso enseñan precisamente los modernistas sobre nuestros libros, así del Antiguo como del N. T. En sus opiniones, sin embargo, advierten astutamente que, aunque la experiencia pertenezca al tiempo presente, no obsta para que tome la materia de lo pasado y aun de lo futuro. Lo que explica cómo pueden computarse entre los Libros Sagrados los históricos y apocalípticos. Así, pues, en esos libros Dios habla en verdad por el creyente; mas, según quiere la teología de los modernistas, sólo por inmanencia y permanencia vital.
>
> Se preguntará: ¿qué dicen entonces de la *inspiración?* Esta, contestan, no se distingue si no es acaso por la *vehemencia del impulso que siente el creyente de manifestar su fe de palabra o por escrito.* Una cosa parecida tenemos en la inspiración práctica por la que dijo uno: «Dios está en nosotros; agitándonos El nos calentamos». De este modo debe decirse Dios origen de la inspiración de los Sagrados Libros.

[20] EB n.61.71.—Las traducciones españolas del EB se hacen por la edición del *Enquiridion bíblico bilingüe,* de la A.F.E.B.E. (1954.)

Añaden, además, los modernistas que nada absolutamente hay en dichos libros que carezca de semejante inspiración. En cuya afirmación podría uno creerlos más ortodoxos que a otros modernos que restringen algo la inspiración, como, por ejemplo, cuando introducen las citaciones que llaman tácitas. Pero no hay sino disimulo de su parte y engaño de palabras. Pues si juzgamos la obra humana compuesta por los hombres para los hombres, aunque se dé derecho al teólogo de llamarla divina por inmanencia, ¿cómo, en fin, podrá no coartarse la inspiración? Aseguran, sí, los modernistas la inspiración universal de los Libros Sagrados, pero *en el sentido católico no admiten ninguna»* [21].

II. El testimonio de la tradición

A continuación se presentan los textos de la primera tradición, para que se vea cuál ha sido el sentir de la creencia cristiana, desde primera hora, sobre la inspiración bíblica.

La *Didajé* (c.90-120?): Emplea dos veces una fórmula de introducción: «acerca de esto fue *dicho*» (I 6) para un pasaje de la Biblia que resulta imposible identificar [22]; y «como se dijo» (XVI 7) [23] para Zac 14,5, inmediatamente seguido de una alusión a Mt 26,64.

Padres apostólicos

Manifiestan ocasionalmente su creencia en la inspiración de los Libros Sagrados, sin afirmarla ex profeso ni justificarla. Se limitan a citar y emplear los escritos de los dos Testamentos, sobre todo del Antiguo, como Escritura, e introducen con frecuencia sus citaciones mediante la fórmula: *gégraptai (escrito está)*, u otras análogas.

San Clemente Romano († 120?):

Cita en varias ocasiones el A. T. con las fórmulas: *gégraptai (está escrito)* [24]. A los libros santos los llama: «Las Escrituras Sagradas de la verdad, *las del Espíritu Santo»* [25]; y también las llama *palabras de Dios (tà lógia tou theou)* [26].

La II ad Corinthios cita como *graphé*, o palabra de la Escritura, sucesivamente, un pasaje de Jer 7,11 y otro de Gén 1,27. Después de citar a Is 54,1, empleando tres veces la fórmula de introducción, transcribe una frase del Señor, citada en los tres sinópticos, precedida de las palabras: «Otra *escritura* dice» [27].

21 EB n.264-266.
22 Funk, *Patres Apostolici* (1901) t.1 p.6.
23 XVI 7; Funk, ibid., p.36.
24 *I Cor.* 4,1; 14,4. etc.
25 MG 1,300.
26 MG 1,316.
27 *II Cor.* 1-4; Funk, o.c., p.187.

EPÍSTOLA DE BERNABÉ (c.100-130):

No sólo cita a los profetas como tales, sino que, hablando del salmo 33,13 y de Exodo 15,26, los cita así: «El *Espíritu* del Señor *profetiza*» *(propheteúei)* [28].

SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA († 107):

Cita dos pasajes del A. T. con las fórmulas: «gégraptai gar» *(porque está escrito)*; «está *escrito*» [29]; «hos gégraptai» (como está *escrito)* [30].

Coloca en un mismo plano el Evangelio escrito y la ley de Moisés y los profetas [31].

Padres apologistas

Pasan de la simple afirmación de la fe a la justificación de ella. Y prueban el *origen divino* de la Escritura, que citan para demostrar la misión divina de Jesucristo. No se limitan, como sus predecesores, a afirmar su fe en la inspiración divina de los Libros Sagrados; han justificado, a su manera, esa fe; y su demostración se basa en dos argumentos principales: *a)* la admirable concordancia de los escritores sagrados en la doctrina, y *b)* el cumplimiento de las profecías del A. T.

SAN JUSTINO († c.165):

«Existieron hace mucho tiempo ciertos varones... bienaventurados y justos y carísimos a Dios, que hablaron *inspirados por el Espíritu Santo*, y vaticinaron las cosas futuras que ahora precisamente se están cumpliendo: se llaman profetas» [32].

«... en nombre del Espíritu Santo, que *prenunció mediante los profetas* todas las cosas relativas a Jesús...» [33].

«Supongo que también vosotros diréis que los profetas, al estar *divinamente inspirados*, no narran cosa alguna a no ser con *palabra divina*» [34].

«Te demostraré que nosotros no creemos en fábulas, ni en palabras carentes de razón, sino en *palabras llenas del Espíritu Santo*» [34*].

«... pero cuando oís como proveniente de alguna persona las palabras de los profetas, no penséis que fueron dichas por aquellos que fueron inspirados, sino *por aquella palabra divina que los movía*» [35].

«... nosotros, después de haber creído la *voz de Dios*, ora predicada últimamente por los apóstoles de Cristo, ora promulgada para nosotros por los profetas...» [36].

28 MG 2,749.
29 *Ad Eph.* V 3.
30 *Ad Magn.* XII.
31 *Ad Smyrn.* V 1.
32 *Dial. con Trifón* 7: MG 6,491.
33 *Apol.* I 61; MG 6,422.
34 *Apol.* I 33: MG 6,382.
34* *Diál. con Trifón* 9: MG 6,494.
35 *Apol.* I 36: MG 6,386.
36 *Diál. con Trifón* 119: MG 6,754.

«... se sometieron (los hagiógrafos) a la *acción del Espíritu divino,* para que aquel plectro divino bajado del cielo, *usando de los hombres como de una cítara o lira,* nos diera conocimiento de las cosas divinas y celestiales» [37].

TACIANO († post 172):

«Al decir nosotros estas cosas, no ya disertando con la lengua, ni con una razón probable o con la ampulosidad de los sofistas, sino con *palabras de una voz divina*...» [38].

Y el *Diatessaron* de Taciano fue compuesto con el texto combinado de los cuatro evangelios canónicos, únicos, por consiguiente, que él, como la Iglesia católica, aceptaba.

ATENÁGORAS (c.177):

Al citar Prov 8,22, escribe:

«Esto lo confirma el mismo Espíritu Santo. Dice, en efecto: El Señor me constituyó en el principio de sus caminos para sus obras. Y aquel mismo *Espíritu Santo,* que *obra en los profetas*...» [39].

Cita también el evangelio de San Mateo *como Escritura* [40].

«No creo que ignoréis los escritos de Moisés, de Isaías, de Jeremías y de los demás profetas que, arrebatados fuera de sí con la mente y el corazón, escribieron bajo el *impulso del Espíritu Santo, que usaba de ellos como un flautista de su flauta,* las cosas que les eran *inspiradas*» [41].

SAN TEÓFILO DE ANTIOQUÍA († post 181):

«Los hombres de Dios, siendo profetas y *conducidos por el Espíritu Santo,* fueron *divinamente instruidos,* y santos, y justos, ya que el *mismo Dios* les *inspiraba y adoctrinaba.* Por eso también recibieron la gracia de ser *instrumentos de Dios,* y de recibir la *sabiduría que del mismo Dios procede.* Y con el beneficio de esa sabiduría hablaron sobre la creación del mundo y sobre todas las demás cosas» [42].

«Moisés, siervo de Dios, escribió *bajo la inspiración del Espíritu Santo*» [43].

«Este, pues, siendo Espíritu de Dios, y principio y sabiduría y virtud del Altísimo, *descendía* a los profetas, y *a través de ellos hablaba* acerca de la creación del mundo y las demás cosas... Y Moisés, que existió muchos años antes que Salomón o, mejor dicho, *la Palabra de Dios,* habla así mediante él como mediante un *instrumento:* Al principio creó Dios el cielo y la tierra» [44].

«... hallamos en completo acuerdo las palabras de los profetas y de los Evangelios, por razón de que todos hablaron *inspirados* por el solo y único *Espíritu de Dios*» [45].

37 *Cohortatio ad Graecos* 8: MG 6,256-257.
38 *Orac. contra los griegos* 12: MG 6,832.
39 *Leg. en favor de los cristianos* X: MG 6,909.
40 Ibid., XII.XXXII.XXXIII: MG 6,913.916.946.968.
41 *Leg. pro christ.* 9: MG 6,905-908.
42 *Ad Autolycum* II 9: MG 6,1064.
43 Ibid., III 23: MG 6,1155.
44 Ibid. II 10: MG 6,1063.
45 Ibid., III 12: MG 6,1138.

«Esto nos enseñan las Sagradas Escrituras y todos los que fueron *inspirados (pneumatophóroi) por el Espíritu Santo*» [46].

Escritores de la primera época patrística

SAN IRENEO (c.140-c.202):

«Estas cosas (que se relatan en las Escrituras) debemos creerlas al Dios que nos creó, sabiendo con absoluta certeza y verdad que las Escrituras, por el hecho de ser *palabra del Verbo de Dios y de su Espíritu*, son perfectas» [47].

«A los depravados, y poniéndonos en guardia contra ellos, dice e *Espíritu Santo por Mateo...*» [48].

«El *Espíritu da testimonio* mediante muchos, y también mediante Pablo...» [49].

TERTULIANO (c.160; † post 220):

Hablando de Cristo y de Pablo, llama lo que dicen en la Escritura *voces de Dios* [50].

SAN HIPÓLITO (c.160-235):

«Estos Padres, preparados por el espíritu de profecía y dignamente honrados por el mismo Verbo, para que, como *órganos*, tuvieran a sí mismos siempre unido el Verbo como un plectro; a cuyo mandato e *inspiración* estos profetas anunciaban lo que Dios quería. Pues no hablaban en nombre y facultad propios, ni predicaban lo que su ánimo les sugería, sino *imbuidos*, en primer lugar, por la voluntad del Verbo, después eran *instruidos*, mediante las cosas vistas, acerca de las cosas que habían de suceder y, finalmente, *con fe inconmovible y cierta* de las cosas, *decían y predicaban* lo que sólo a ellos era manifiesto y oculto a los demás» [51].

Escuela catequética alejandrina

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA († ante 215):

«El *mismo Señor habla por boca* de Isaías... y de los profetas» [52].

«El sapientísimo profeta Jeremías, o, mejor, el *Espíritu Santo mediante él*, demuestra...» [53].

«Pudiera también aducirte otras Escrituras casi innumerables, de las cuales no pasará un ápice sin cumplirse. Puesto que las ha *pronunciado el Espíritu Santo*, que es como la *boca del Señor*» [54].

«Pues en verdad *el Señor era, mediante Moisés*, el Pedagogo del antiguo pueblo» [55].

«Pero nadie se extrañará de que los profetas del Dios omnipotente fueran *instrumentos de la voz divina*» [56].

[46] Ibid., II 22: MG 6,1088.
[47] *Contra haereses* II 2: MG 7,804-806.
[48] Ibid., III 16: MG 7,921.
[49] Ibid., IV 8: MG 7,993.
[50] *Apol.* 31 y 20.
[51] *De Christo et antichristo* II: MG 10,727.
[52] *Cohort. ad Gentes* I: MG 8,63.
[53] Ibid., VIII: MG 8,187.
[54] Ibid., IX: MG 8,191.
[55] *Paedag.* 17: MG 8,319.
[56] *Strom.* VI 18: MG 9,401.

«Dios es causa de todos los bienes; pero de unos lo es *principal*, como del Antiguo y del Nuevo Testamento; de otros indirectamente...» [57].

«Pero los profetas, como quiera que fueron enviados e *inspirados* por Dios...» [58].

«... cuando hayamos demostrado también que las Escrituras en que creemos son válidas y *ratificadas por la autoridad del Omnipotente*, podremos discurrir progresivamente por ellas, y así mostrar a todos los herejes el único Dios y Señor omnipotente, que *habló* sinceramente *por* la ley, los profetas y el santo Evangelio» [59].

ORÍGENES (c.185-254/255):

«El que narra los hechos que hemos leído no es un niño, ni un adulto, ni un anciano, y no es hombre alguno; ni es un ángel, ni alguna de las virtudes celestiales, sino que quien narra estas cosas es, *como sostiene la tradición de los mayores, el Espíritu Santo.* ¿Cómo iba Moisés a poder narrar lo que acaeció desde el origen del mundo, o lo que sucederá al fin del mundo, a no ser por *inspiración del Espíritu de Dios?* ¿De dónde iba a poder *profetizar* sobre Cristo si no fuera *el Espíritu Santo el que hablaba?...* Consta, por consiguiente, que esas cosas *fueron dichas por el Espíritu Santo*, y por eso parece conveniente entenderlas conforme a la dignidad; aún más, conforme a la majestad del que habla» [60].

«El *Espíritu de Dios anuncia* las bellezas de profundísimos misterios *mediante* Moisés y Pablo» [61].

Las afirmaciones de la inspiración de cada uno de los libros de ambos Testamentos se multiplican en los escritos de Orígenes, y pueden leerse en casi todas las páginas de sus comentarios [62].

«... Está probado que las mismas Escrituras que profetizaron de él (Jesucristo) *están divinamente inspiradas*, tanto las que anunciaron su advenimiento como las que predijeron la potestad de su doctrina y la vocación de todas las gentes. A lo cual hay que añadir también que la venida de Cristo a este mundo es la máxima prueba e ilustración de la divinidad y de la *inspiración divina de la ley de Moisés* y de los vaticinios de los *profetas*. Pues antes de que se cumpliesen las cosas que ellos predijeron, aunque fuesen verdaderas e *inspiradas por Dios*, sin embargo, no se podía mostrar que fuesen verdaderas, ya que aún no se podía comprobar su cumplimiento. Mas la venida de Cristo declaró que todas las cosas dichas eran verdaderas y *divinamente inspiradas*. Pero aún más: si alguno considera las palabras proféticas con el estudio y la reverencia de que son dignas, en el mismo momento de leer y considerar con diligencia, impulsados sus sentidos y su mente por un soplo divino, conocerá que las palabras que lee no han sido pronunciadas por boca humana, sino que son *palabras de Dios*, y por sí mismo experimentará que los libros *están escritos* no por arte humana, ni por expresión de algún mortal, sino, por decirlo así, *por una mano divina*» [63].

[57] *Strom* I 5: MG 8,717.
[58] Ibid., XVII: MG 8,795.
[59] Ibid., IV 1: MG 8,1215.
[60] *In Num. homil.* 26: MG 12,774.
[61] *In Gen. homil.* 2: MG 12,171.
[62] Cf. F. PRAT, *Orígenes* (1907) p.115-120.
[63] *De princ.* IV 6: MG 11,351.

«Ni se hubiera desatado en invectivas (Celso) contra los libros que escribió Moisés, o, mejor, como nosotros decimos, que *escribió el divino Espíritu* que residía en Moisés y que, *inspirándole*, le hizo profeta...» [64].

«Pero díganos, Celso, con qué mente predica el profeta, acerca de cosas futuras, lo que aquí y en otras profecías escribe, ¿conociendo el futuro, o no conociéndolo? Pues si su mente conocía las cosas futuras, los profetas *tenían el Espíritu divino;* si las ignoraba, explíquenos qué género de mente tenían quienes tan audazmente hablaban sobre las cosas futuras» [65].

San Cipriano (c.200?-258):

Cita los dos Testamentos para probar la doctrina cristiana, porque el que cree

«... sabe que son verdaderas las cosas que fueron predichas por las *palabras de Dios,* y sabe también que la Sagrada Escritura no *puede mentir*» [66].

«El profeta da a conocer la verdad de las cosas con espíritu e *inspiración divina*» [67].

San Gregorio Taumaturgo († c.270):

«Hoy el Paráclito nos explicó el tesoro de la *Escritura inspirada por Dios.* Sea, en efecto, para nosotros un tesoro de sabiduría la lengua profética y la doctrina apostólica; pues no podemos tener perfecta esperanza de salvación sin la ley y los profetas o los evangelistas o los apóstoles. Pues *por la lengua de los santos* profetas y de los apóstoles *habla nuestro Señor,* y en la voz de los santos se complace y descansa Dios... Así, pues, cuando se lee el Evangelio, o los escritos apostólicos, no atiendas al libro o al lector, sino a *Dios que te habla desde los cielos*» [68].

Padres griegos del siglo IV

Eusebio de Cesarea († c.339):

«El gran profeta Isaías previó milagrosamente también, y anunció antes de que sucediesen, por *indicación del Espíritu divino...*» [69].

«Así, pues, como viese el profeta de nuestro Salvador... y fuese *impulsado por el Espíritu divino...*» [70].

«Habiendo visto con los ojos del alma estas y otras cosas semejantes, y todas las que se esperaba habían de suceder en el futuro, *adoctrinado por el Espíritu divino...* confiesa el profeta...» [71].

«También vaticinó esto el príncipe de los profetas, David, que había *previsto con espíritu divino* lo que había de acontecer en el futuro» [72].

64 *Contra Celsum* IV 55: MG 11,1119.
65 Ibid., I 35: MG 11,727.
66 *De opere et eleemosynis* VIII: ML 4,631.
67 *Ad Demetrianum* 11: ML 4,571.
68 *Homil. II en la Anunciación de la Virgen María:* (?) MG 10,1161.
69 *Demonstr. evang.* l.1 c.10: MG 22,92.
70 Ibid., l.7 c.1: MG 22,489.
71 Ibid., l.6 c.15: MG 22,444.
72 Ibid., l.1 c.10: MG 22,89.

«Ves cómo, en este lugar, David, y mejor, *el Espíritu divino por él*, llamó cristos a los antiguos ministros de Dios y a los profetas...» [73].

«Los salmos que a aquél (Asaf) se atribuyen los pronunció *inspirado por el Espíritu divino*» [74].

«El profeta recibió en sí una *fuerza (enérgeian) proveniente del Espíritu Santo*» [75].

San Atanasio (c.295-373):

«... Toda la Escritura *divinamente inspirada*...» [76].

«Los judíos que no creen, ya tienen razones para convencerse, a saber, las Sagradas Escrituras, que también ellos leen. Pues estas cosas las enseñan repetidas veces los libros escritos *bajo la inspiración de Dios*...» [77].

«Paráclito, es decir, abogado: que *habló* en la ley, en los profetas y en los Evangelios» [78].

«En cualquiera de los libros se leen profecías, legislaciones e historias, pues en todos ellos *está el mismo Espíritu*» [79].

San Alejandro de Alejandría († 398):

«Confesamos, además, como nos lo enseñan las Sagradas Escrituras, un Espíritu Santo, que *renovó* a los santos hombres del Antiguo Testamento y a los hombres del llamado Nuevo Testamento» [80].

Dídimo Alejandrino († 398):

«La Escritura *divinamente inspirada* se ha llamado también *divina* porque quien la *inspiró fue el Espíritu Santo*, que es Dios» [81].

San Cirilo Alejandrino († 444):

«La Escritura *divinamente inspirada* ha sido en cierto modo sellada por Dios como libro único. Pues un solo libro es toda la Escritura y de un solo *Espíritu Santo procede*» [82].

«Un mismo y único *Espíritu dictó (leláleken)* ambos Testamentos» [83].

Casi en todas las páginas de sus obras llama a la Escritura «divina» y *divinamente inspirada*; y a los escritores sagrados de ambos Testamentos *inspirados del Espíritu*.

73 Ibid., l.4 c.15: MG 22,296.
74 Ibid., l.10: MG 22,719.
75 *Com. in Ps.* 44: MG 23,396.
76 *Orat. contra gentes* n.46: MG 25,92.
77 *Orat. de Inc. Verbi* n.33: MG 25,152-153.
78 *Interpretatio in Symbolum*: MG 26,1232.
79 *Ep. ad Marcellinum* n.9: MG 27,17.
80 *Ep. ad Alexandrum Constantinopolitanum* n.12: MG 18,568.
81 *De Trin.* II 10: MG 39,644.645.
82 *In Is.* III 29, v.11.12: MG 70,656.
83 *In Luc.* X 34: MG 72,681.

Escuela de Antioquía

TEODORETO DE CIRO (c.393-458):

Comentando 2 Tim («toda la Escritura es divinamente inspirada...») escribe:

«Haciendo una distinción, separó los escritos de la humana sabiduría. Y a la Escritura *divinamente inspirada* llamó espiritual, pues los profetas y apóstoles la redactaron con la *gracia del Espíritu divino*» [84].

La Escritura es la «doctrina del *Espíritu divino*» [85].

Comenta Rom 1,2 («... que por sus profetas había prometido—Dios—en las Santas Escrituras») escribiendo:

«El Antiguo Testamento está lleno de predicciones del Señor. Y no sin deliberación añadió «santas»; en primer lugar, para enseñar que también él (San Pablo) reconocía como *divina* la antigua Escritura; y en segundo, para excluir toda escritura ajena. Pues solamente la Escritura *inspirada por Dios* tiene en sí misma utilidad» [86].

«Así como el divino David escribió los santos Salmos bajo el *influjo del Espíritu Santo*..., así también es lícito reconocer que estas *epístolas apostólicas* fueron *escritas de igual manera*» [87].

Llama al «divino apóstol» (San Pablo) «gran *trompeta* del Espíritu».

SAN JUAN CRISÓSTOMO (354-407):

«A nosotros han sido enviadas todas las Escrituras, *escritas* no por siervos, sino *por el Dios y Señor* de todas las cosas del universo» [88].

«La lectura de toda la Escritura *divinamente inspirada* proporciona conocimiento de la piadosa religión a los que prestan atento ánimo; pero la veneranda Escritura de los Evangelios sobresale entre los más señalados documentos» [89].

«Mateo *escribió lleno del Espíritu*» [90].

«Pablo Apóstol, *boca* de Cristo, *lira* del Espíritu» [91].

«La lengua de San Juan hablaba *movida por la gracia divina*, y su alma era como una *lira* que *el Espíritu Santo tocaba*» [92].

Afines a la Escuela alejandrina

SAN CIRILO DE JERUSALÉN (c.313-386):

«Pero esto es lo que nos enseñan las Escrituras *divinamente inspiradas* de uno y otro Testamento. Pues uno es el *Dios* de ambos Testamentos, que *pronunció* en el Antiguo el Cristo que se hizo visible

84 *Interpret. Epist. II ad Tim.*: MG 82,849.
85 *In loco diffic. Script. sac., Quaest. in Gen.* I q.11: MG 80,92.
86 *In Epist. ad Rom.* I 2: MG 82,49.
87 *In Epist. Pauli, praef.*: MG 82,37.
88 *In Epist. ad Gal.* I 7: MG 61,624.
89 *De angusta porta homil.* n.1: MG 51,41.
90 *In Matth. homil.* I 1: MG 57,15.
91 *De Lazaro conc.* VI n.9: MG 48,1041.
92 *In Ioan. homil.* I n.1,2: MG 59,25.26.

en el Nuevo; que nos condujo, a la manera de un pedagogo, mediante la Ley y los Profetas, a Cristo» [93].

«El *Espíritu Santo* de Dios *testifica* en las Escrituras» [94].

SAN EPIFANIO (c.315-403):

«No hay duda alguna de que es el mismo *Espíritu el que habló* en la Ley, en los Profetas y en los Evangelios, pues en todos ellos se da absoluta concordancia en todo...» [95].

«¿Ves ya cómo en el Antiguo y en el Nuevo Testamento *un mismo y único Espíritu designa* al pobre y al rico?... Y para que entiendas que es el mismo Espíritu del Antiguo y del Nuevo Testamento, mira lo que escribió el Apóstol acerca de los antiguos profetas... Es un solo Señor, un solo Dios, un solo Espíritu el que *habló* en la Ley, en los Profetas y en el Evangelio» [96].

«... de tal manera que narrasen en completo acuerdo y armonía, para demostrar con ello que habían bebido en la misma fuente (los evangelistas); pero otras cosas, omitidas por unos, las expusiesen otros, a quien privadamente se lo hubiere *concedido el Espíritu Santo*» [97].

«El *Espíritu Santo,* con *estímulos ocultos, obliga e impulsa a Lucas a relatar por escrito* lo que habían omitido los demás» [98].

«El *Espíritu Santo impulsó* a Juan... a escribir el evangelio» [99].

«Después las cosas omitidas por Juan *no sin inspiración del Espíritu Santo,* relativas a aquella tentación de los cuarenta días, referidas ya anteriormente por los tres primeros evangelistas» [100].

«Pues nadie que sienta rectamente podrá pensar que deben rechazarse aquellas cosas que han sido exactísimamente *redactadas por el Espíritu Santo* en los sacrosantos evangelios» [101].

«Se demuestra con toda verdad que el Apocalipsis es un libro del género profético y *emanado del Espíritu Santo*» [102].

Cuando San Pablo *escribía* era *llevado* (pherómenos) *del Espíritu Santo*» [103].

«Pablo apóstol nos transmitió aquella sentencia acerca de los juicios de Dios *en virtud del mismo Espíritu Santo* que *habló* en el Antiguo y Nuevo Testamento» [104].

Padres Capadocios

SAN BASILIO (329-379):

Llama muchas veces a las Escrituras «*palabras* del Espíritu» [105]; «enseñanza *(didaskalía)* del Espíritu» [106]; «testimonio

[93] *Cat.* IV n.33: MG 33,493-496.
[94] *Cat.* XI n.13: MG 33,705.
[95] *Adv. haer.* II 66 n.72-75: MG 42,144-149.
[96] Ibid., n.80.84: MG 42,156-168.
[97] Ibid., 51 n.6: MG 41,897.
[98] Ibid.: MG 41,910.
[99] Ibid., n.12: MG 41,910.
[100] Ibid., n.16: MG 41,919.
[101] Ibid., n.21: MG 41,927.
[102] Ibid., n.33: MG 41,950.
[103] Ibid., 64 n.68: MG 41,1189.
[104] Ibid., III 73 n.7: MG 42,415.
[105] *Homil. IV in Hexameron:* MG 29,80; *Homil. XII in principium Proverbiorum:* MG 31,385.
[106] *Adv. Eunomium* II n.7: MG 29,584.

(martyriam) del Espíritu»[107]; «divinas *(theopneustaus)* Escrituras»[108].

«Toda la Escritura es *divinamente inspirada* y útil, por cuanto está *escrita por el Espíritu Santo*, para que todos nosotros, los hombres, podamos escoger en ella, como en un establecimiento común para sanar almas, la medicina necesaria para curar nuestras enfermedades»[109].

«*El Espíritu habla* por los profetas y apóstoles, y toda la Escritura está *divinamente inspirada*»[110].

«El salmista David, *por el Espíritu que en él operaba*, nos mostró muchas maneras de enseñar»[111].

San Gregorio Nacianceno (c.329-390):

Llama a las Escrituras *divinamente inspiradas*[112].

«... *informados y aleccionados por el Espíritu* que *en ellos alentaba* se distribuyeron (los evangelistas) entre sí la predicación conforme lo exigía la utilidad de los que la recibían»[113].

San Cesáreo (hermano de San Gregorio Nacianceno):

Designa la Escritura por la expresión *letra divina*[114].

San Gregorio de Nisa (c.335-394):

Llama frecuentemente a las Escrituras «palabras divinas» o escritura «divinamente inspirada».

Y las define en estos términos:

«La Escritura *divinamente inspirada*, como la llama el Apóstol, es la *Escritura del Espíritu Santo*...; todo lo que dice la Sagrada Escritura *es voz y palabra del Espíritu Santo*»[115].

Llama al Salterio «enseñanza *divinamente inspirada*»[116] y «profecía» y «escritura divina»[117].

La Escritura es «verdaderamente excelsa y *divinamente inspirada*»[118].

107 Ibid., n.15: MG 29,601.
108 *Epist. clas.* I epist.41: MG 32,345.
109 *Homil. in Psalm.* I n.1: MG 29,209.
110 *Adv. Eunomium* V: MG 29,721.
111 *Homil. Quod. Deus non est auctor malorum*: MG 31,329.
112 *Poemata ad Geleucum*: MG 37,1594-1598; cf. *Poemata dogmat.* 35: MG 37,517-518.
113 *Orat.* 43, *in laudem Basilii Magni* n.69: MG 36,589.
114 *Dial.* III q.140.185: MG 38,1120-1161.
115 *Cont. Eunomium* VII: MG 45,741-744.
116 *In Psalm.* tr.2: MG 44,488.
117 Ibid., tr.1, proem. et. c.1: MG 44,433.
118 *In Ecclesiastem*, hom.1: MG 44,617.

Escritores de la Iglesia siria

San Efrén (306-373):

Da a la Escritura los nombres de «Libros divinos», «Libros de Dios», «Escritura santa». Y al citarla usa las fórmulas «Está escrito», «Dios ha dicho», «Dice la Escritura», etc. Moisés escribió el Génesis al *dictado* de Dios [119]. Los profetas estuvieron *inspirados* por el mismo Espíritu que Moisés [120]. *Dios habló a través de todos ellos,* en épocas diferentes [121]. David cantaba *inspirado* por el Espíritu divino [122], y los Salmos fueron escritos bajo *la inspiración* del Espíritu divino, son *obra* de este Espíritu [123].

Afraates († 367):

Venera la Escritura como *divinamente inspirada* y *escrita* por Dios [124], como *dictada* por el Espíritu Santo, que *habló* a través de los profetas y los escritores sagrados [125].

Padres occidentales

San Hilario de Poitiers (c.310-367):

Llama a las Escrituras *Palabra de Dios (Dei eloquia, caelestia eloquia, caelestia dicta)* [126].

> «El cuerpo de las Escrituras, que comprende la Ley y los Profetas, fue escrito por mano de hombres, pero *no es obra humana,* pues el *Espíritu de Dios,* que lo sabe todo, *inspiraba* a los varones santos para que hablaran, destruyeran la maldad, edificasen la fe, alentasen la esperanza, etc.» [127].

En sus tratados sobre los Salmos afirma la *inspiración* de los profetas y del salmista David, que era también profeta.

San Ambrosio (c.339-397):

Antiguo y Nuevo Testamento son «palabra de Dios» *(verbum et eloquia Dei)* [128].

Los autores sagrados

> «no escribieron según el arte humano, sino según una *gracia* que está muy por encima de todo arte, ya que escribieron lo que el *Espíritu Santo* les *inspiraba*» [129].

119 *In Gen. collectanea* (Roma 1737) t.1 p.115.
120 *In Amos* t.2 p.256.
121 *In Oseam* p.247; *In Ioelem* p.251.
122 *Necrosima* can.7.33 t.3 p.233.2730.
123 Ibid., can.16.17 p.257.263.
124 *Dem.* IV 10; VIII 3; XV 8.
125 *Dem.* VII 10; VIII 25.
126 *Tract. in Psalm.* 135: ML 9,768.
127 *Epist. seu libellus* I: ML 10,733.
128 *In Psalm.* 118, serm.22,20: ML 15,1517.
129 *Epist. clas.* I epist.8 n.1: ML 16,912.

«Sin esfuerzo personal se reciben los *dones* y la *gracia de Dios*, que, allí donde se derrama, suele fecundar, para que no se apague, sino que rebose el *ingenio del escritor*. Mateo, Marcos, Lucas y Juan no tuvieron que hacer ningún esfuerzo, sino que llevaron a cabo su obra sin esforzarse, ya que el divino Espíritu *les proporcionaba* la plenitud de los hechos y de las *palabras*... Muchos quisieron escribir el Evangelio, pero solamente han sido recibidos los cuatro que *merecieron la gracia divina*...» [130]

Lo que San Pablo enseña acerca de las viudas,

«lo enseña no por su propio juicio, sino como recibido por *infusión del Divino Espíritu*» [131].

« ¿Qué es, pues, el salmo, sino el órgano de las virtudes que, tocado por el venerable profeta *con el plectro del Espíritu Santo*, hizo resonar en la tierra las suavidades de la celestial melodía?» [132]

RUFINO DE AQUILEYA (c.345-410):

«El *Espíritu Santo* (en el que cree la Iglesia) es el que *inspiró* en el Antiguo Testamento la Ley y los Profetas, y en el Nuevo, los Evangelios y a los Apóstoles... Por eso, los *volúmenes* del Antiguo y Nuevo Testamento son aquellos que, según la tradición de los antiguos, se creen *inspirados por el Espíritu Santo*» [133].

SAN JERÓNIMO (349?-420):

Llama a los Libros Sagrados *manifestaciones del Espíritu* [134], «*palabra de Dios* que fluye del Espíritu» [135].

«Toda la Escritura ha sido *escrita* por un mismo y único *Espíritu Santo*» [136].

«Todos los profetas *escribieron* bajo el *impulso (instinctu) del Espíritu Santo*» [137].

A sus detractores, que le acusaban de corregir el texto de los Evangelios, contesta:

«No penséis que soy de tan ruda inteligencia y de tan crasa rusticidad... que haya pensado alguna vez que una sola de las *palabras de Señor deba ser corregida* o *no esté divinamente inspirada*» [138].

SAN AGUSTÍN (354-430):

«Leemos que la ley fue *escrita por el dedo de Dios* y dada por Moisés, su santo siervo. En ese dedo de Dios muchos ven el Espíritu Santo. Por eso, si tomamos rectamente los dedos de Dios por los *ministros llenos del Espíritu Santo*, por razón del mismo Espíritu que

130 *Exposit. in Luc.* I n.1-3.10: ML 15,1613.1617.
131 *De viduis* c.1 n.2: ML 16,247-248.
132 *In Psalm.* 118 serm.21 n.6: ML 15,1604.
133 *In Symbol. Apost.* n.36: ML 21,373.
134 *Epist.* 106 n.1: ML 22,837.
135 *In Epist. ad Titum:* ML 26,552.
136 *In Is.* l.9 c.29: ML 24,343.
137 *Com. in Os.* prol.: ML 25,815.
138 *Epist.* 27 n.1: ML 22,431.

opera en ellos (ya que *mediante ellos se nos ha transmitido toda la divina Escritura),* con toda propiedad entendemos en este lugar (Sal 8,7) los cielos por los libros de ambos Testamentos» [139].

«Estos salmos que cantamos fueron pronunciados y *escritos, al dictado del Espíritu Santo,* antes de que Jesucristo hubiera nacido de María virgen» [140].

Es el *Espíritu de Dios* quien «habla por *boca* de los profetas y guía la *pluma* de los apóstoles» [141].

«Todo el que entienda esta unidad... tendrá que aceptar todo lo que lea en el Evangelio escrito por los discípulos de Cristo, como si lo viera escrito por *la misma mano que el Señor tenía unida a su propio cuerpo*» [142].

«Sólo a aquellos libros de las Escrituras que se llaman canónicos he aprendido a ofrendar esa reverencia y acatamiento, hasta el punto de creer con absoluta certidumbre que *ninguno* de sus autores *se equivocó al escribir.* Si algo me ofende en tales escritos, porque me parece contrario a la verdad, no dudo en afirmar o que el códice tiene alguna errata, o que el traductor no ha comprendido lo que estaba escrito, o que yo no lo entiendo. Mas cuando leo a los demás autores, aunque se destaquen por su santidad y sabiduría, no admito que su opinión sea verdadera porque ellos la exponen, sino porque lograron convencerme, recurriendo a los autores canónicos...» [143].

SAN LEÓN MAGNO (440-461):

Llama a los Evangelios «sagrados y escritos por el dedo de Dios» [144].

SAN GREGORIO MAGNO (c.540-604):

«Muy inútilmente se pregunta quién escribió estas cosas, ya que firmemente se cree que *el autor del libro es el Espíritu Santo.* Así, pues, las escribió el que *dictó lo que había que escribir.* Escribió quien fue el *inspirador de la obra...* Si habiendo recibido cartas de un hombre famoso leyéramos las palabras y preguntáramos con qué pluma habían sido escritas, haríamos el ridículo indagando no el sentido ni el autor de tales cartas, sino la clase de pluma con que habían sido impresas» [144*].

Síntesis de la enseñanza patrística a propósito de la existencia de la inspiración

Ya desde primera hora los Padres, sin tener la precisión de una teología posteriormente elaborada, hablan y dan por supuesto que las Escrituras son obra de Dios y están inspira-

[139] *Enarrat. in Psalm.* 8,7: ML 36,111-112.
[140] *Enarrat. in Psalm.* 62 n.1: ML 36,748; *De consensu evang.* c.1 n.2: ML 34,1043; *De unitate Ecclesiae* n.29: ML 43,411.
[141] *De doctrina christ.* l.2 c.6; l.3 c.27, etc.; *Confes.* l.7 c.21 n.27; l.13 c.29 n.444; *De civit.* l.18 c.43.
[142] *De consensu evang.* l.1 c.35: ML 34,1070.
[143] *Epist.* 82 c.1 n.3: ML 33,277.
[144] *Serm.* 69 c.3: ML 54,377.
[144*] *Mor.,* praef. 1,2: ML 75,517.

das por él. Lo que era un dogma para el judaísmo no podía ser ajeno para el cristianismo. Sólo que éstos lo extienden también al N. T. Una síntesis de este pensamiento puede ser útil al presentar de golpe esta creencia indiscutible, pues la presentan en forma polifacética.

En primer lugar, varios textos hablan de cómo los profetas-hagiógrafos, ya que consideran las profecías escritas, *obran por inspiración de Dios.*

«El Espíritu del Señor profetiza» (Epístola de Bernabé).

«Hablaron (los profetas) *inspirados por el Espíritu Santo*» (San Justino, San Teófilo de Antioquía).

Estaban *divinamente instruidos* (San Teófilo de Antioquía).

«Hablaron *inspirados*» (profetas y evangelios) por el Espíritu Santo (San Teófilo de A., San Hipólito, Orígenes, San Cipriano).

Salmos y epístolas fueron escritos por «*influjo*» del Espíritu Santo (Teodoreto de Ciro, San Jerónimo, San Basilio).

El Espíritu Santo es el *inspirador de la obra* (San Gregorio M.).

Por eso resulta, y así lo expresan, que el profeta o hagiógrafo es *medio o instrumento* de que se vale el Espíritu Santo para sus obras.

El Espíritu Santo habla *mediante* los profetas (Clemente A., San Efrén) y *mediante* los apóstoles (San Basilio).

Son «*instrumentos* de Dios» (San Teófilo de Antioquía).

Son «*instrumentos* de la voz divina» (Clemente A.).

Están «escritas bajo la *inspiración* de Dios» (San Atanasio).

La Escritura la *dictó* el Espíritu Santo (San Cirilo A., San Efrén, Afraates, San Gregorio M.).

Lo que se lee en los evangelios está *redactado* por el Espíritu Santo (San Epifanio).

«*Dios habló* en la ley, en los profetas y en el evangelio» (San Epifanio), Clemente A., Orígenes).

El Espíritu Santo *habló* en el A. y N. T. (San Epifanio).

Dios *hablaba por boca* de los profetas (Clemente A., San Gregorio Taumaturgo).

Eran *órganos... del Verbo* (San Hipólito).

De ser los profetas y hagiógrafos instrumentos de Dios para la Escritura, *se sigue que las Escrituras son:*

Palabras de Dios (San Clemente R., San Cipriano, San Hilario, San Ambrosio, San Jerónimo).

Palabra divina (San Justino, San Gregorio de Nisa).

«*Palabra* (los relatos de la Escritura) del *Verbo de Dios* y de su Espíritu» (San Ireneo).

Palabras del Espíritu (San Basilio).

Voz de Dios—predicación de profetas y apóstoles—(San Justino, Tertuliano).

Voz y palabra del Espíritu Santo (San Gregorio de Nisa).

Voz divina (Taciano).

Escrituras divinas (San Basilio).

Cartas *escritas por Dios* (San J. Crisóstomo, Afraates).

Los evangelios están *escritos por el dedo de Dios* (San León M.).

Letras divinas (San Cesáreo).

Se sigue de todo ello que:

La Escritura es *doctrina, enseñanza* del Espíritu Santo (Teodoreto de Ciro, San Basilio).

Obra del Espíritu Santo (San Efrén).

El Espíritu Santo *está* en las profecías, legislaciones e historia (San Atanasio).

El Espíritu Santo *testifica* en las Escrituras (San Cirilo de Jerusalén, San Basilio).

Son «*manifestaciones* del Espíritu» (San Jerónimo).

«El Espíritu Santo da *testimonio* mediante muchos, y también mediante Pablo...» (San Ireneo).

Palabras llenas del Espíritu Santo (San Justino).

Aún indicarán en ocasiones algo del *modo* como Dios utilizaba a los profetas y hagiógrafos para realizar su obra.

El Espíritu Santo *obliga e impulsa a escribir con estímulos ocultos...* (San Epifanio).

San Pablo escribía «*llevado* del espíritu Santo» (San Epifanio).

Moisés, Isaías, Jeremías «escribieron bajo el *impulso* del Espíritu Santo (Atenágoras, Eusebio de Cesarea).

El Espíritu Santo *alentaba* y *operaba* en los evangelistas (San Gregorio Nacianceno, San Agustín).

El Espíritu Santo les daba *una fuerza* especial (Eusebio de Cesarea).

San Juan «hablaba *movido* por la *gracia divina*» (San J. Crisóstomo).

La Escritura está compuesta con *gracia* del Espíritu Santo (Teodoreto de Ciro, San Ambrosio).

Para esta obra el Espíritu Santo *renovó* a los autores del A. y N. T. (San Alejandro de Alejandría).

A veces *utilizan metáforas* para expresar esta obra de inspiración de los profetas y hagiógrafos.

El Espíritu Santo «usando de los hombres como de una cítara o lira» (San Justino, San Ambrosio).

El Espíritu Santo «usaba de ellos como un flautista de su flauta» (Taciano).

Así la Escritura es «lira del Espíritu Santo» (San J. Crisóstomo).

San Pablo es «gran trompeta del Espíritu» (Teodoreto de Ciro).

Y también se encuentran en ellos dos expresiones explícitas de gran valor:

El Espíritu Santo es *autor* de estos libros (San Gregorio M.).
Dios es *causa principal*... del A. y N. T. (Clemente A.).

Por ello enseñarán explícitamente en numerosos pasajes que

«Las Escrituras... están *divinamente inspiradas*» (Orígenes, San Gregorio Taumaturgo, San Atanasio, Dídimo Alejandrino, San Cirilo Alejandrino, Teodoreto de Ciro, San J. Crisóstomo, San Cirilo de Jerusalén, San Basilio, San Gregorio Nacianceno, San Gregorio de Nisa, Afraates, San Hilario, Rufino de Aquileya, San Agustín).

Y Taciano hablará equivalentemente de las *cosas inspiradas*.

III. La enseñanza del magisterio eclesiástico

Si la tradición es norma de fe, lo es en sentido remoto; la norma próxima de fe católica es la enseñanza de la Iglesia, que pone a la creencia de los fieles, como doctrina revelada, un dato tomado del tesoro de la revelación. Por eso, el dato aquí decisivo para saber el hecho—y los libros concretos—de la inspiración de la Sagrada Escritura, es la enseñanza del magisterio de la Iglesia. ¿Qué ha dicho—enseñado—la Iglesia a este propósito?

La evolución de los documentos del magisterio sobre esto se puede clasificar en diversos períodos.

1. **Primer período: del 393 al 496.**—En este primer período la enseñanza del magisterio sobre la inspiración de los Libros Sagrados se limita a establecer catálogos de libros «canónicos», sin exponer abiertamente su inspiración. Varias de estas determinaciones están hechas por concilios particulares. Y en ellos, unas veces se prescinde de algunos libros hoy tenidos por canónicos (deuterocanónicos), y hasta se incluyen a veces en estos catálogos libros que no son canónicos. Pero la inclusión de determinados libros en los cánones conciliares testifica la creencia implícita en la inspiración de estos libros. Ya que ha de haber un motivo especial para proclamar explícitamente a estos libros como «canónicos». Y este motivo no puede ser otro que la creencia en la inspiración de los mismos, como era la creencia del pueblo judío; creencia que transmiten los evangelios, con la consagración de esta enseñanza que da en el uso de ellos Jesucristo; creencia que proclaman los apóstoles en los Hechos y en las Epístolas, y doctrina que expresamente enseña San Pablo, al decir que «toda la Escritura (que es el

A. T.) está divinamente inspirada» (2 Tim 3,10). Es la creencia que profesa, como se ha visto, unánimemente la tradición.

a) *El concilio Laodicense.*—El documento más antiguo que se cita a este propósito es el llamado concilio Laodicense (c.360). Pero no todos los autores estiman, por razones críticas, que los cánones bíblicos 59 y 60, atribuidos a este concilio, sean auténticos [145].

El canon 59 dice así:

> «Que no conviene sean leídos en la Iglesia algunos salmos particulares y comunes, ni los libros no canónicos, sino solamente los *libros canónicos* del Antiguo y del Nuevo Testamento».

Parece referirse con estos libros privados a ciertos salmos compuestos por herejes, tal vez Pablo de Samosata, Bardesane y acaso, más concretamente, a «los que escribieron un libro de salmos para Marción», citado en las líneas 82b-84a del *Fragmento Muratoriano* [146].

En el canon 60 pone el catálogo de los libros canónicos, pero en él no incluye los Macabeos, Judit, Tobías, Sabiduría, Eclesiástico ni el Apocalipsis de San Juan [147].

b) *El concilio de Hipona de* 393.—El segundo documento conciliar son los cánones del concilio I Hiponense, de 393, y que fue plenario de toda el Africa cristiana, celebrado bajo la presidencia del obispo de Cartago, Aurelio.

En el canon 36 se dice que pareció bien al concilio que.

> —«fuera de las *Escrituras canónicas* nada se lea en la Iglesia bajo el nombre de *divinas Escrituras*» [148].

Y se inserta luego el catálogo de libros que recibió el concilio de Trento. Sin embargo, se añade a título de concesivo:

> «Está también *permitido* leer las pasiones de los mártires cuando se celebren sus aniversarios» [149].

Estos mismos cánones, con mínimas variantes accidentales, pasan a los concilios III y IV Cartaginenses, de 397 y 419, respectivamente [150].

c) *San Inocencio I* (401-417).—El obispo de Tolosa, Exuperio, escribió al papa Inocencio I, consultándole sobre siete cuestiones, de las cuales la última era precisamente sobre el canon de los Libros Sagrados. El Papa le contesta con la epís-

145 HEFELE, *Histoire des Conciles* (1907) t.2 p.989-995; se exponen razones a favor en la p.1027ss; en contra, cf. L. T. SPITTLER, *Kritische Untersuchungen der 60 Laod. Kanons* (1777); TH. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* (1890) vol.2 p.119ss.

146 EB n.7

147 EB n.10.

148 EB n.11 y 12.

149 EB n.13.

150 EB n.14.

tola *Consulenti tibi*, del 20 de febrero del 405. La respuesta tiene a este propósito dos partes.

En la primera se expone el canon de los Libros Sagrados: «Puesto que sobre esto deseaste ser instruido en tu ruego...», el adjunto breve muestra los libros que se admiten en el canon. Y se incluyen en él todos los libros solemnemente proclamados en Trento [151].

Pero también se rechazan por tales otros apócrifos que circulaban subrepticiamente:

> «Mas los demás que están escritos o con el nombre de Matías o de Santiago el Menor, y también con el de Pedro y con el de Juan, los cuales han sido escritos por cierto Lucio, o bajo el nombre de Andrés, los cuales tienen su origen en Nexocárides y Leónidas, filósofos, o con el nombre de Tomás, o cualesquiera otros, has de saber que no sólo hay que rechazarlos, sino también condenarlos» [152].

d) *Cánones apostólicos.*—Este catálogo fue compuesto sobre el año 400. Y el canon 82 trae el catálogo de los Libros Sagrados, no citando el Apocalipsis de San Juan y poniendo un tercer libro de los Macabeos [153].

e) *Decreto Gelasiano.*—Este catálogo de los libros bíblicos suele atribuirse al papa San Gelasio (492-496). Varios autores precisan que tiene su origen en el concilio Romano de 382, bajo el pontificado de San Dámaso (366-384). Posteriormente, el papa San Gelasio lo utilizaría con algunas modificaciones. Más tarde es utilizado por el papa San Hormisdas (514-523).

En este catálogo se reproduce el catálogo del concilio I de Hipona, de 393, y I Cartaginense, de 397; es decir, en él están todos los libros del canon de Trento. Sin embargo, hay una variante al hablar de las epístolas de San Juan. Mientras los concilios de Hipona y Cartago admiten «tres (epístolas) de Juan», el decreto *Gelasiano* pone: «Una de Juan el apóstol, dos de otro Juan presbítero». Acaso es esto mismo un índice de mayor antigüedad, fundamentalmente, que los dos concilios citados.

2. **Segundo período: del siglo V al 1274.**—Un segundo período va desde el siglo v, con la «Antigua regla de fe», hasta la profesión de fe, propuesta al emperador Miguel Paleólogo, en el concilio II de Lyón, en 1274.

Se caracterizan los documentos de este período por prescindir del catálogo de los Libros Sagrados y confesar, en cambio, abiertamente que uno mismo es el Dios de la Ley antigua

151 EB n.16.
152 EB n.17.
153 EB n.18.

y del N. T. Fue debido este giro al volumen de infiltración que habían tomado los errores maniqueos y marcionitas. Al negar que uno mismo fuese el Dios de ambos Testamentos, sacaban la misma consecuencia perniciosa al hablar del «autor» de los Libros Sagrados: el Dios del A. T. no era el mismo «autor» de los libros del N. T. Se va a exponer en estos documentos la identidad del mismo Dios-Autor de estos escritos.

a) *La «Antigua regla de fe».*—Este documento se lo suele atribuir y llamar erróneamente «Símbolo del primer concilio de Toledo». Sin embargo, no es cierto. Ya que el concilio I de Toledo se celebró el 7 de septiembre del año 400, y no se sabe que haya redactado ningún símbolo. El primer símbolo conocido de los concilios de Toledo es el del concilio de 447, obra probablemente del obispo de Palencia, Pastor [154].

En el canon 8 de este concilio se lee:

> «Si alguno dijere o creyere que uno es el Dios de la Antigua Ley y otro el de los Evangelios, sea anatema» [155].

b) *Los «Estatutos de la Iglesia Antigua»* (s.V-VI).—Son una colección de 105 cánones. Erróneamente fueron atribuidos al concilio IV de Cartago, de 398. Parece tratarse de una obra de recopilación hecha por un anónimo a fines del siglo V o principios del VI, en la que recoge diversas disposiciones conciliares de Oriente y Occidente [156].

Entre ellas hay la siguiente prescripción para el que ha de ser consagrado obispo:

> «Se le ha de preguntar también si cree que hay un solo mismo *autor* y Dios del Nuevo y del Antiguo Testamento, es decir, de la Ley, de los Profetas y de los Apóstoles» [157].

c) *El concilio IV de Toledo.*—Se reunió el 5 de diciembre de 633, bajo la presidencia de San Isidoro de Sevilla. Y en el capítulo 17 habla del Apocalipsis, y, «conforme a la autoridad de muchos concilios y decretos sinodales de los obispos romanos», «había que recibirlo entre los *Libros divinos*».

Y por eso el concilio excomulga al que no lo reciba como tal [158].

d) *San León IX (1048-1054).*—El papa San León, en carta escrita en 1053 a Pedro, recientemente consagrado obispo

154 DOM MORIN, *Pastor et Synagrius, deux écrivains perdus du Ve siècle:* Revue Bénédictine (1893) t.10 p.385-390; I. A. ALDAMA, *El símbolo toledano:* Analecta Gregoriana (1937) p.29ss.
155 EB n.21.
156 VACANT-MANGENOT, *Diction. Théol. Cathol.* vol.2 col.1806ss.
157 EB n.23.
158 EB n.24.

de Antioquía, le expone la fe de la Iglesia romana. En ella se lee:

«Creo también que hay un solo *autor*, Dios y Señor omnipotente, del Nuevo y Antiguo Testamento, de la Ley, de los Profetas y de los Apóstoles» [159].

e) *Inocencio III (1198-1216)*.—En la epístola *Eius exemplo*, de 18 de diciembre de 1208, le comunica al arzobispo de Tarragona que el valdense Durando de Huesca había abjurado sus errores y le envía la fórmula de fe que a aquél se le exigió, para que la suscriban todos los compañeros del mismo que quieran volver a la Iglesia. El pasaje referente a este tema dice así:

«Creemos que hay un solo y mismo *autor* del Nuevo y del Antiguo Testamento, que es Dios, el cual, subsistiendo, como suele decirse, en la Trinidad, creó todas las cosas de la nada» [160].

f) *Concilio IV Lateranense* (1215).—En la profesión de fe prescrita para los albigenses, de los cuales los cátaros italianos negaban la inspiración del A. T., y los albigenses franceses la inspiración de los libros históricos del A. T., se dice:

«Esta Santa Trinidad individua, según la común esencia, y distinta, según las propiedades personales, dio la doctrina de salud al género humano, primero por Moisés y los Santos Padres y otros siervos suyos, en conformidad con su ordenadísima disposición de los tiempos» [161].

g) *Concilio II de Lyón de 1274, ecuménico*.—El concilio II de Lyón fue el decimosexto concilio ecuménico. Se reunió para tratar de la unión de los griegos ortodoxos. Esta tuvo lugar en la cuarta sesión, celebrada el 6 de julio de 1274. Roma había propuesto una fórmula con el símbolo de la fe al emperador Miguel Paleólogo. Este envió al concilio una carta suscribiendo el símbolo propuesto, y del cual es lo siguiente:

«Creemos igualmente que hay un solo *autor*, Dios y Señor omnipotente, del Nuevo y Antiguo Testamento, es decir, de la Ley, de los Profetas y de los Apóstoles» [162].

3. **Tercer período: los concilios ecuménicos de Florencia, de Trento y Vaticano I (1441-1870).**—En un tercer período se agrupan cuatro concilios ecuménicos—Florentino, Trento, Vaticano I y Vaticano II—, porque en ellos hay nuevos avances tanto en lo referente al concepto de inspiración como en lo referente al canon de los Libros Sagrados, relativamente a los dos períodos anteriores.

159 EB n.26.
160 EB n.27.
161 *Doctrina Pontificia* t.1 (BAC, 1955) n.30.
162 EB n.28.

a) *El concilio Florentino* (1438-1445).—En el concilio de Florencia, los «jacobitas» (monofisitas) de Siria, Egipto y Etiopía firmaron la profesión de fe propuesta para su unión con la Iglesia católica. El concilio promulgó sobre ellos el decreto *Pro iacobitis* en la bula *Cantate Domino*, de 14 de febrero de 1441. En él, los puntos referentes a este propósito dicen así:

1) «La sacrosanta Iglesia romana profesa que es uno solo y mismo Dios el *autor* del Antiguo y Nuevo Testamento, esto es, de la Ley, de los Profetas y del Evangelio»,

2) «ya que, *inspirándoles el Espíritu Santo*, hablaron los santos de ambos Testamentos»,

3) «*cuyos libros recibe y venera*, que se contienen en los siguientes títulos» (a continuación se incluye el canon completo que proclamará Trento).

4) «Además anatematiza la locura de los maniqueos, que pusieron dos principios: uno visible y otro invisible; y dijeron también que uno era el Dios del Nuevo Testamento y otro del Antiguo» [163].

El concilio Florentino no sólo condena una vez más los resabios bíblico-maniqueos, confesando que uno mismo es el Dios «autor» de ambos Testamentos, y proclamando implícitamente la inspiración de los Libros Sagrados, al poner el canon de los mismos—«cuyos *libros* recibe y venera»—, sino que abiertamente enseña el motivo de la canonicidad de los mismos: porque «*inspirándoles* el Espíritu Santo hablaron los santos de ambos Testamentos». Los «santos de ambos Testamentos» no son solamente los personajes bíblicos en su momento histórico, sino que son los autores sagrados de estos libros, ya que en muchos libros, v.gr., históricos y sapienciales, este *hablar* es por necesidad sinónimo de escribir. Si el concilio utiliza la expresión «locuti sunt» en lugar de escribir, probablemente es por influjo de la segunda epístola de San Pedro (2 Pe 1,20), junto con el deseo de englobar en un todo el momento histórico de muchas actuaciones con la composición literaria de la Escritura. Si el concilio añade el canon es debido a que los jacobitas, aunque admitían todos los libros canónicos, pero también admitían otros apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Por eso dirá el concilio que «recibe y venera» los libros «que se contienen en los siguientes títulos...».

b) *El concilio de Trento* (1546-1563), XIX ecuménico.—El concilio de Trento, en su cuarta sesión del 8 de septiembre de 1546, dio el decreto *De canonicis Scripturis*. Yendo directamente contra los principios protestantes, no trata de establecer la existencia de la inspiración bíblica, que los primitivos reformado-

[163] EB n.32-33.

res admitían, sino de establecer dogmáticamente el canon católico de las Escrituras, ya que los criterios gratuitos de los mismos reformadores negaban algunos libros. Lutero negaba en un principio los deuterocanónicos del A. T. y del N. T., rechazaba las epístolas a los Hebreos, Santiago, San Judas y Apocalipsis. Carlstadt rechazaba los deuterocanónicos del A. T. Zwinglio no admitía el Apocalipsis. Ecolampadio llegó a rechazar todos los deuterocanónicos.

Sobre los protestantes dará también el concilio un decreto censurando el principio del «libre examen» en la interpretación privada de la Escritura, enseñando que a la Iglesia compete juzgar el verdadero sentido y dar la auténtica interpretación de la misma. Prohibiendo también que nadie en cuestiones de fe y costumbres la interprete en modo contrario al sentir unánime de los Padres [164]. Igualmente prohibe editar la Biblia o comentarios sin la debida licencia eclesiástica [165].

El decreto del concilio a este propósito dice así:

«El sacrosanto, ecuménico y general concilio de Trento, congregado legítimamente en el Espíritu Santo y presidido por los mismos tres delegados de la Sede Apostólica, proponiéndose siempre por objeto que, extirpados los errores, se conserve en la Iglesia la misma pureza del Evangelio; el cual, habiéndose antes prometido *por los Profetas en las Santas Escrituras* (Rom 1,3; cf. Heb 1,1ss), promulgó primeramente por su propia boca N. S. Jesucristo, Hijo de Dios, y después, por medio de sus apóstoles, mandó se predicase a toda criatura, como fuente de toda verdad saludable y norma de costumbres; y considerando que estas verdades y esta disciplina están contenidas en los Libros escritos y en Tradiciones no escritas o enseñadas por los mismos apóstoles, *dictándoselas el Espíritu Santo*, han llegado como de mano en mano hasta nosotros; siguiendo el ejemplo de los Padres ortodoxos, *admite y venera con igual afecto de piedad y respeto todos los libros*, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, por ser *sólo Dios el autor de ambos*, y asimismo las referidas tradiciones, relativas a la fe y a las costumbres, como dimanadas de la boca de Jesucristo o dictadas por el Espíritu Santo, y conservadas por la Iglesia católica por una sucesión no interrumpida.

Y para que nadie pueda dudar cuáles son los Libros Sagrados que recibe este concilio, ha juzgado conveniente insertar en este decreto el índice de los Libros Sagrados.

Y son los siguientes: del Antiguo Testamento, los cinco de Moisés, que son: el Génesis, el Exodo, el Levítico, Números y el Deuteronomio; el de Josué, el de los Jueces, el de Rut, los cuatro de los Reyes, dos de los Paralipómenos, el primero de Esdras y el segundo que se llama de Nehemías, el de Tobías, el de Judit, el de Ester, el de Job, el Salterio de David de 150 salmos, las Parábolas (= Proverbios), el Eclesiastés, Isaías, Jeremías con Baruc, Ezequiel, Daniel, los doce profetas menores, que son: Oseas, Joel, Amós, Abdías, Jonás, Miqueas,

[164] EB n.47.
[165] EB n.48.

Nahum, Habacuc, Sofonías, Ageo, Zacarías, Malaquías, el primero y segundo de los Macabeos.

Del Nuevo Testamento: los cuatro evangelios según Mateo, Marcos, Lucas y Juan; los Hechos de los Apóstoles, escrito por Lucas, el evangelista; catorce epístolas escritas por Pablo Apóstol: a los Romanos, dos a los Corintios, a los Gálatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses, dos a los Tesalonicenses, dos a Timoteo, a Tito, a Filemón y a los Hebreos; una de Santiago, dos del apóstol Pedro; tres del apóstol Juan; otra del apóstol Judas, y el Apocalipsis del apóstol Juan».

Expuesta la doctrina, el concilio pasa a la definición en el canon de los Libros Sagrados.

«Si alguno no recibiese como sagrados y canónicos estos mismos libros íntegros con todas sus partes, como ha sido costumbre leerlos en la Iglesia católica, y se contienen en la antigua versión Vulgata latina; o si despreciasen con conocimiento y deliberación las referidas tradiciones, sea anatema» [166].

La enseñanza del concilio de Trento sobre los libros que han de ser tenidos por *canónicos* es la primera definición dogmática que se da sobre ellos. Este el objeto directo de la definición en lo referente a la Escritura. ¿Define también la *inspiración* de dichos libros? Algunos creen que sí [167]. Otros piensan en una definición implícita o indirecta [168]. Sin embargo, no es esto nada claro. Lo que directamente intenta el concilio es definir el *canon*, a causa de los ataques protestantes. Pero no había interés especial en definir lo que entonces todos—protestantes y católicos—admitían: el hecho de la *inspiración* de la Escritura. Sin duda que lo está suponiendo, pues si estos libros en concreto son canónicos, es que están inspirados. Pero parece ser que el objetivo directo de la definición es sólo señalar los libros que la Iglesia tiene por sagrados y canónicos. La inspiración la está suponiendo, pero no parece que la esté definiendo.

Por eso el concilio dice, en la exposición del decreto, que «admite y venera con igual afecto de piedad los *libros*, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, por ser sólo Dios el *autor* de ambos». En efecto, estos libros los tiene el concilio por «sagrados y canónicos» precisamente porque tienen a Dios por «autor». Y Dios se constituye en autor de los libros por estar inspirados por el Espíritu Santo, como ya había enseñado el concilio Florentino [169].

[166] EB n.45.
[167] M. SALES, *La Sacra Bibbia commentata. Il V. T.* (1914) I 3.
[168] Así, v.gr. VACANT-MANGENOT, *Diction. Théol. Cathol.* VII 2 col.2096; J. RENIÉ, *Manuel d'Écriture Sainte* I, introduct. general (1935) n.17; E. FLORIT, *Inspirazione e inerranza biblica* (1943) p.14ss.
[169] EB n.32.

Pero esta explicación no es lo que va directamente en el canon de la definición.

El concilio matiza también sobre la extensión del canon de los libros en dos puntos, en el mismo canon de la definición. No sólo se zanja dogmáticamente la cuestión de los deuterocanónicos, sino que se precisa más la misma extensión de los libros. El concilio dice:

a) Que «recibe como sagrados y canónicos estos mismos libros *íntegros con todas sus partes*» («ipsos libros integros cum omnibus suis partibus») [170].

La definición afecta a todos los libros. Pero la expresión «con todas sus partes» lleva una intención especial. Había algunas perícopas evangélicas que no solamente eran rechazadas como genuinas, sino que se tenían serias dudas sobre la canonicidad—inspiración—de las mismas. A este propósito, el obispo de Jaén presentó una moción al concilio para que en el decreto se incluyesen, especificándolas, estas perícopas. La propuesta fue rechazada. Pero en las actas del concilio se lee a este propósito: «Puesto que el 29 de marzo de 1546 fue propuesta a los Padres del concilio la siguiente cuestión: ¿Si de ciertas partículas de los evangelios: capítulo último de Marcos y el capítulo 22 de Lucas y el capítulo 8 de Juan, de las que algunos dudan, y, por tanto, si en el decreto de los libros evangélicos que han de recibirse, se ha de hacer nominalmente mención expresa de estas partes, si han de ser recibidas como los demás (libros) o no?», treinta y cuatro Padres (contra 17) respondieron negativamente, diciendo que ninguna duda habría de la canonicidad de estas partículas si en el decreto se ponen las siguientes palabras: «cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in Veteri Vulgata latina editione habentur» [171]. Por lo que se define la canonicidad de esas «perícopas».

b) Un segundo matiz sobre el contenido de la inspiración de los libros recibidos en el canon, es que a éstos se los tiene «por sagrados y canónicos..., como ha sido costumbre leerlos en la Iglesia católica, y como se contienen en la antigua versión Vulgata latina» [172]. El fundamento dogmático de esta definición no está basado en razones críticas, sino en la razón del uso que la Iglesia hizo de los libros bíblicos, lo mismo que la autoridad que concede a la Vulgata, lo cual se manifiesta igualmente por el uso que de ella hizo la Iglesia.

[170] EB n.45.

[171] A. Theiner, *Acta genuina Concilii Tridentini* (1874) 1777,84ss; *Concilium Tridentinum*, ed. Goerresiana (1911) 41.52; Höpfl-Gut, *Introd. in S. utriusque Test. libros Compendium* vol.1 (1938) p.88.

[172] EB n.45.

c) *El concilio Vaticano I* (1869-1870), xx ecuménico.—Si el concilio de Trento miraba directamente al protestantismo, el Vaticano I mira preferentemente a los errores del racionalismo. En lo tocante a la existencia de la inspiración, el concilio Vaticano I es la suprema autoridad, puesto que *definió* dogma de fe *la inspiración bíblica.* El concilio de Trento no tenía por qué tocar esto, como tampoco los concilios anteriores, ya que el hecho de la inspiración de los libros de la Escritura era admitido por la tradición católica, e incluso cristiana, puesto que este hecho era, en general, no sólo admitido, sino el postulado preciso a toda creencia cristiana. Ejemplo de ello fue la supervaloración de la Biblia hecha por los reformadores y primitivos protestantes.

Pero ante la obra demoledora del orden sobrenatural por los principios racionalistas de los siglos XVIII y XIX, el concilio Vaticano I define dogmáticamente la inspiración de la Escritura.

En la constitución dogmática *Dei Filius,* sobre la fe católica, de 24 de abril de 1870, expone primeramente, con sus mismas palabras, la doctrina del concilio de Trento sobre el canon, destacando que son todos los libros «íntegros con todas sus partes» [173].

Pasando luego a rechazar dos teorías nacidas en el campo católico sobre la *naturaleza* de la inspiración bíblica, expone la existencia y naturaleza de la inspiración. Dice así:

> «La Iglesia los tiene (estos libros) por sagrados y canónicos, no porque hayan sido compuestos sólo por arte humana y aprobados después por su autoridad; ni tampoco sólo porque contengan la revelación sin error alguno, sino porque, habiendo sido *escritos por inspiración del Espíritu Santo,* tienen a Dios por autor, y como tales fueron entregados a la Iglesia» [174].

De esta enseñanza del concilio Vaticano I se sigue:

1) Los libros bíblicos son «sagrados y canónicos».

2) Precisamente porque están escritos «inspirándolos el Espíritu Santo».

3) Esto constituye a Dios *autor* de los mismos.

4) Fueron entregados como inspirados a la Iglesia.

Por último, el concilio *define* dogma de fe la *inspiración sobrenatural* de los libros sagrados, remitiendo para su catálogo al concilio de Trento. El concilio Vaticano I define así esto en el canon 4:

> «Si alguno no recibiese como sagrados y canónicos los libros de la Sagrada Escritura, íntegros con todas sus partes, según los enumeró

[173] EB n.62.

[174] EB n.62.

el santo concilio de Trento, *o negase que fueron divinamente inspirados, sea excomulgado»* [175].

En la *definición dogmática* se ponen dos cosas: que estos libros son «sagrados y canónicos» y que están «divinamente inspirados». Se define la inspiración y la canonicidad. Son canónicos *precisamente* porque están divinamente inspirados.

4. **Cuarto período: Las enseñanzas pontificias posteriores al concilio Vaticano I (1893-1950).**—Un cuarto período, posterior al concilio Vaticano I, se caracteriza, en general, por presentar la inspiración de la Escritura, destacando la *extensión* e *inerrancia* de la misma.

Si aun en la época del concilio pesaba todo el influjo racionalista y criticista, éste afectó entonces al campo bíblico católico con nueva fuerza y nuevas armas. El espíritu científico, o criticista, madurando un espíritu racionalista, llevó sus aplicaciones demoledoras al campo bíblico, tratando de justificar sus posiciones con los descubrimientos arqueológicos en Oriente y el progreso de las ciencias, que venían, según ellos, a comprometer la verdad histórica y la inerrancia de la Escritura. La historia antigua asirio-babilónica, la paleontología, la antropología, la arqueología, la cronología, los antiquísimos relatos folklóricos, todo venía, en su apreciación, a comprometer las afirmaciones de la Escritura.

En el terreno católico se produjo una fuerte sorpresa. Los protestantes y racionalistas llevaban enorme ventaja indiscutible al campo católico en el terreno de la investigación positiva de este tipo de ciencias bíblicas auxiliares. Deslumbrados por los hechos que se presentaron, y no sabiendo cómo compaginarlos con la inspiración e inerrancia bíblicas—el problema que se llamó más tarde «cuestión bíblica»—, vinieron a sostener la solución fácil y errónea de limitar la inspiración bíblica a las solas cosas de fe y costumbres. Los descubrimientos no afectaban a esto. Recaían sólo sobre el campo de las ciencias históricas y naturales. La inspiración la daba Dios en orden a exponer ideas religiosas y, por tanto, éstas, que eran las cuestiones de fe y costumbres, quedaban necesariamente influidas por la inspiración bíblica. A las demás cosas no las afectaba la inspiración. Esta tendencia, con muchos matices, es la que llamó monseñor D'Hulst, «École large».

A esta posición, fácil y errónea, será a la que la Iglesia va a combatir especialmente en este período. Y así, en función de

[175] EB n.64.

este objetivo, expondrá generalmente en sus documentos la doctrina de la inspiración bíblica.

León XIII, en la encíclica *Providentissimus Deus*, de 18 de noviembre de 1893, rechazando precisamente esta limitación propuesta por algunos autores [176], escribe:

«De hecho todos los libros íntegros que la Iglesia reconoce como sagrados y canónicos, con todas sus partes, han sido escritos por *inspiración del Espíritu Santo*. Tan lejos está de *todo error la inspiración divina*, que no sólo excluye por sí misma todo error, sino que lo excluye y repudia tan necesariamente como necesariamente no puede Dios, soberana Verdad, ser autor de ningún error.

Tal es la antigua y constante creencia de la Iglesia, definida solemnemente por los concilios de Florencia y de Trento, y confirmada por fin y más expresamente expuesta en el concilio Vaticano (I), que dio este decreto absoluto: «Los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento, con todas sus partes, tales como están enumerados por el decreto del mismo concilio (de Trento) y tales como están contenidos en la antigua edición Vulgata latina, deben ser tenidos como sagrados y canónicos. La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque, escritos por la sola ciencia humana, hayan sido aprobados después por su autoridad, ni solamente porque contengan la revelación sin error, sino porque, *escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor*» [177]. Es enteramente inútil, pues, decir que el Espíritu Santo se haya valido de los hombres como *instrumentos* para escribir, de modo que algún error pudiera escaparse, no seguramente al primer autor, sino a los escritores inspirados. Pues El mismo los *excitó y movió con virtud sobrenatural a escribir*, y El mismo les *asistió* mientras escribían, de tal manera que ellos *concebían* exactamente, *querían* relatar fielmente y *expresaban* a propósito con *verdad infalible* todo y solamente lo que El les ordenaba escribir. De otro modo no sería El mismo *el autor de toda la Sagrada Escritura*» [178].

León XIII no solamente recoge la doctrina de los concilios de Florencia, Trento y Vaticano I, sino que matiza esta acción del Espíritu Santo en los hagiógrafos, haciendo ver que por ello Dios es el «autor de *toda* la Sagrada Escritura». Lo cual, enseña, lleva aneja infaliblemente la inerrancia de toda la Escritura.

San Pío X, en su condena de los errores modernistas, expone la doctrina de la Iglesia sobre la inspiración de la Escritura.

En el decreto *Lamentabili*, de 3 de junio de 1907, hay dos proposiciones condenadas a este propósito. Dicen así:

«9. Los que creen que Dios es *realmente el autor de las Sagradas Escrituras* demuestran excesiva simplicidad o ignorancia» [179].

176 EB n.109.
177 Ses.3 c.2, *De revelat.*: EB n.63.
178 EB n.110.
179 EB n.193.

«11. La inspiración divina *no se extiende* a toda la Sagrada Escritura de tal manera que haga *immunes de todo error* a todas y cada una de sus partes»[180].

En la encíclica *Pascendi*, de 8 de septiembre de 1907, dirá de los «modernistas» que

«aseguran, sí, los modernistas la inspiración *universal* de los Libros Sagrados, pero en el sentido católico no admiten ninguna»[181].

Benedicto XV, en el decreto de la Pontificia Comisión Bíblica, de 18 de junio de 1915, sobre la parusía, en la segunda respuesta se dice a este propósito:

«Teniendo presente... el *dogma católico sobre la inspiración e inerrancia* de las Sagradas Escrituras, según el cual todo lo que el *hagiógrafo* afirma, enuncia o insinúa se ha de considerar afirmado, enunciado e insinuado *por el Espíritu Santo...*»[182].

No solamente se habla aquí del «dogma católico de la inspiración bíblica...», sino que se ha expresado la universalidad de la misma en una fórmula precisa: *todo* lo que el *hagiógrafo* dice o insinúa—que es toda la Biblia—, *todo eso* ha sido *inspirado* por el Espíritu Santo. De ahí la *inerrancia* de toda ella.

En la encíclica *Spiritus Paraclitus*, promulgada el 15 de septiembre de 1920 para celebrar los mil quinientos años del nacimiento de San Jerónimo, aludiendo a este tema en muchos pasajes, dice así, haciendo ver la conformidad de la doctrina de San Jerónimo con la doctrina católica en materia de inspiración bíblica:

«Recórranse los libros del gran doctor; no hay una página que no atestigüe con evidencia que él sostuvo, firme e invariablemente, con la Iglesia católica entera, que los Libros Sagrados fueron escritos bajo la *inspiración*, o la sugestión, o la insinuación y aun al dictado del Espíritu Santo; más todavía, el mismo Espíritu fue quien los redactó y publicó...

De este modo no sólo afirma sin reservas lo que es el elemento común de todos los escritores sagrados, a saber, que su pluma era guiada por el Espíritu de Dios, a tal punto que Dios debe ser considerado como la *causa principal* de cada uno de los pensamientos y expresiones de la Escritura»[183].

Pío XI aprueba el decreto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio de 22 de diciembre de 1923, en el que se enjuicia la obra *Manuel Biblique*, en su revisión de Brassac, en donde se censura el que se abran brechas, en dicha obra, a la inerrancia bíblica, refutándoselo con la enseñanza tradicional de la universalidad de la inspiración bíblica, y citán-

180 EB n.195.
181 EB n.266.
182 EB n.433.
183 EB n.461.

dose a este fin explícitamente los documentos eclesiásticos más recientes, en los que se enseña la universalidad de esta inspiración [184].

Igualmente, la Pontificia Comisión Bíblica, con fecha de 27 de febrero de 1934, condena la obra titulada *Die Einwanderung Israels in Kanaan*, entre otros motivos, porque

> «el autor niega, al menos implícitamente, el dogma de la *inspiración* y de la *inerrancia* bíblicas» [185].

También toca algunos puntos de este tema en la carta encíclica *Mit Brennender Sorge*, de 14 de marzo de 1937 [186].

Pío XII, en su gran encíclica *Divino afflante Spiritu*, de 30 de septiembre de 1943, para conmemorar el cincuentenario de la *Providentissimus Deus*, no solamente resume y confirma con su autoridad apostólica las enseñanzas bíblicas sobre la inspiración a partir del concilio de Trento, sino que comienza enseñando esta verdad con las palabras iniciales de la encíclica:

> «Por *inspiración del Espíritu Santo* escribieron los sagrados escritores aquellos libros que Dios, conforme a su paterna caridad con el género humano, quiso liberalmente dar para enseñar, para convencer, para corregir, para dirigir en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y esté apercibido para toda obra buena» [187].

En la encíclica *Humani generis*, de 12 de agosto de 1950, dada con motivo de diversos errores modernos, al tocar la infiltración de éstos en el campo bíblico, dice:

> «Algunos proponen o sugieren a las inteligencias muchas opiniones que disminuyen la autoridad divina de la Sagrada Escritura, pues se atreven a adulterar el sentido divino de las palabras con que el concilio Vaticano define que Dios es el *autor de la Sagrada Escritura*, y renuevan una teoría ya muchas veces condenada, según la cual la inerrancia de la Sagrada Escritura *se extiende sólo* a los textos que tratan de Dios mismo o de la religión o de la moral» [188].

El concilio Vaticano II

El concilio Vaticano II da una síntesis de toda la doctrina bíblica expuesta hasta la fecha. En la constitución dogmática *Dei verbum* sobre la divina revelación, de 18 de noviembre de 1965, c.3 n.11, dice:

> «Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La santa madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y del Nuevo Testamento

184 EB n.511-512.
185 EB n.532.
186 AAS (1937) p.150-152.
187 EB n.550.
188 EB n.592.

con todas sus partes, porque escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cf. Jn 20,31; 2 Tim 3,16; 2 Pe 1,19-20; 3,15-16), tienen a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia. Pero en la redacción de los Libros Sagrados Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios, de forma que, obrando El en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que El quería».

Aunque el concilio Vaticano II, por su razón pastoral, se limita a este propósito a hacer una simple síntesis, ésta está hecha siguiendo precisamente la doctrina tradicional; pues, para indicar en qué sentido se han de interpretar sus expresiones, remite a los documentos bíblicos de León XIII y Pío XII.

Así, cuando dice que para escribir los Libros Sagrados «Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios...», remite a la encíclica *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII, donde se expone matizadamente en qué sentido el hagiógrafo es instrumento en las manos de Dios. Da esta cita: AAS (1943) 314 y EB n.565.

Y cuando dice que los hagiógrafos obraron como verdaderos *autores*, y «pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería», remite para el recto sentido de esta expresión a la encíclica *Providentissimus Deus*, de León XIII, citando como punto de referencia bibliográfica: DENZINGER (1952) n.3293 y el *Enchiridion biblicum* n.178.

Como complemento de la recta interpretación de las palabras del concilio Vaticano II está la carta de Pablo VI al Congreso Internacional de Teología, de Roma, en septiembre de 1966, en donde dice al Congreso que las enseñanzas del concilio Vaticano II se entienden siempre en la misma línea «del Magisterio eclesiástico anterior», con el que está unido «por un íntimo vínculo», y del cual las enseñanzas del Vaticano II no son más que su «continuación, explicación e incremento». Dice textualmente así:

> «At vero, quaecumque a concilio Vaticano II docentur, arto nexu cohaerent cum Magisterio ecclesiastico superioris aetatis, cuius continuatio, explicatio atque incrementum sunt dicenda» [188*].

El balance de la enseñanza del Magisterio eclesiástico sobre el *hecho* de la *divina inspiración* de la Sagrada Escritura es abrumador. Es la creencia indubitable de los primeros siglos, acusado en el simple hecho de exponer el canon de los Libros Sagrados; es la enseñanza luego más precisa de la Iglesia—concilios y papas—al tener que intervenir para pre-

[188*] L'Osservatore Romano 26-27 sept. 1966.

cisar la naturaleza, extensión e inerrancia de la misma, y es la definición de fe del concilio Vaticano I, enseñando, dogmáticamente, la divina inspiración de estos libros.

IV. El testimonio de la Escritura sobre la inspiración de la misma

Una vez—se habla por vía científica inventiva—que se conoce la Escritura como divinamente inspirada, cabe preguntarse por lo que ella puede decir o insinuar sobre su misma inspiración. Ya que, estando inspirada, su enseñanza es una poderosa confirmación.

Para ello se puede analizar esto en una triple dirección: *a)* Qué dice el A. T. de la inspiración de sí mismo. *b)* Qué dice el N. T. de la inspiración del A. T. *c)* Qué dice el N. T. de la inspiración de sí mismo.

1. **Qué dice el A. T. de la inspiración de sí mismo.**—No hay en el A. T. ningún texto que enseñe abiertamente la inspiración del mismo.

Frecuentemente se lee en el A. T. que Dios manda escribir algo a una persona.

Moisés recibe orden de escribir la victoria contra los amalecitas (Ex 17,14; 34,27; Bar 2,28; cf. Deut 31,19).

El libro de la ley, compuesto por Moisés, contiene las «palabras que Yahvé os ha dicho» (Jos 24,27), y es llamado por Josué mismo «Libro de la ley de Dios» (Jos 24,26; cf. 4 Re 22,11; Neh 8,8; 1 Mac 1,59ss). De esta misma obra de Moisés se dice: «Palabras de Yahvé, pronunciadas por Moisés» (2 Par 35,6).

Los profetas también reciben en ocasiones semejante mandato. Así se lee en Isaías: «Díjome Yahvé: Toma una tabla grande, y escribe en ella con grandes caracteres...» (Is 8,1). Y en otro pasaje: «Ve, pues, y escribe esta visión en una tableta, consígnala en un libro, para que sea en los tiempos venideros perpetuo y eterno testimonio» (Is 30,8). Isaías llamará a este libro «Libro de Yahvé» (Is 34,16).

A Jeremías se le dice: «Así dice Yahvé...: Escribe en un libro todo cuanto Yo te he dicho contra Jerusalén y contra Judá...» (Jer 36,2).

En Daniel se lee: «Tú, Daniel, ten en secreto estas palabras, y sella el libro hasta el tiempo del fin. Muchos entonces leerán y se acrecentará su conocimiento» (Dan 12,4).

A Habacuc se le dice por Yahvé: «Escribe la visión y grábala en tablas» (Hab 2,2).

Sin embargo, ni esta orden recibida de Dios, ni su ejecución, ni el apelativo que dan al título de su obra, implican de suyo la inspiración bíblica. Pues la orden no exige necesariamente que en su ejecución tenga el hagiógrafo o profeta inspiración para escribirla; ni el título de «Ley de Yahvé», o «Libro de Yahvé», etc., implican necesariamente que estén inspirados bíblicamente; se puede explicar este apelativo por la orden recibida o por el contenido del libro, que son prescripciones o revelaciones de Yahvé.

También se acusa este valor en expresiones semejantes a «Libros santos» (1 Mac 12,9), «El libro sagrado» (2 Mac 8,23).

Igualmente aparece en la Escritura del A. T. el gran valor que daban a estos libros. Así se lee en el libro de Daniel: «El año primero de su reinado (de Asuero), yo, Daniel, estaba estudiando en los libros el número de los setenta años que habían de cumplirse sobre las ruinas de Jerusalén, conforme al número de años que dijo Yahvé a Jeremías, profeta» (Dan 9,2).

Y en el «prólogo» del Eclesiástico se lee: «Grandes y ricos tesoros de instrucción y sabiduría nos han sido transmitidos en la Ley, en los Profetas y en los otros libros que les siguieron, por los cuales merece Israel grandes alabanzas» (Ecl 1 pról.).

Sin embargo, estas solas expresiones, tomadas en sí mismas, no lo probarían. Pero valoradas a la luz del ambiente judío tardío, aunque precristiano, no sería improbable que estas últimas expresiones acusaran la convicción que en Israel existía de la *inspiración* de sus Libros Sagrados. A este propósito escribe Bonsirven:

> «Es un dogma esencial que estos libros son divinos. Este origen divino es afirmado y explicado de diversos modos. Filón, interpretando los datos bíblicos, siguiendo las teorías de sus maestros en filosofía y siguiendo las concepciones griegas, ve en los escritores sagrados profetas o hierofantes, que, totalmente poseídos por la inspiración divina, profieren, como instrumentos fieles, los pensamientos y las palabras que otro posee en su espíritu. Josefo se refiere igualmente a una inspiración divina. Los judíos palestinenses representan de una manera más concreta el origen sobrenatural de las Escrituras. Simple afirmación del hecho, ellos repiten que la «Toráh» es del cielo, verdad que todos deben creer bajo pena de condenación. Las Escrituras, y especialmente la Toráh, son tenidas por *palabra de Dios:* El las ha como *dictado;* los diversos modos de citar tratan los textos bíblicos como si ellos hubiesen sido *pronunciados* por Dios mismo. Más frecuentemente aún, la composición de las Escrituras es atribuida a una *acción e inspiración del Espíritu Santo:* tal libro es sagrado porque *habla en el Espíritu Santo;* el Espíritu es representado como *profiriendo* ciertos textos» [189].

[189] J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme Palestinien au temps de J. Ch.* (1934) vol.1 p.258-259; STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* IV p.415-451; E. SCHÜRER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (1907) vol.2 p.363-372.

Esta concepción ya precristiana puede iluminar algunas de las expresiones bíblicas más recientes del A. T., en el sentido de poder hacer ver en ellas la expresión implícita de la inspiración de estos libros.

2. **Qué dice el N. T. de la inspiración de los libros del A. T.**—El Nuevo Testamento habla de la inspiración de los libros del A. T. en una doble forma: implícita y explícitamente.

1) *Implícitamente.*—Este argumento aparece en una doble forma: una es la *autoridad absoluta e indiscutible* que atribuyen Jesucristo y los apóstoles a la Escritura del A. T.; otra es el *motivo* que en ocasiones alegan para garantizar a la misma.

De la primera forma se lee: «Está escrito». Este argumento se basa en que tal es la autoridad que Cristo y los apóstoles atribuyen a la Escritura, que no parece sino que tiene la fuerza inmutable de lo que es la palabra de Dios.

Así, Jesucristo, en la «tentación» del desierto, a las propuestas de Satán, le rechaza diciéndole: «Está escrito» (Mt 4,4.7.10; cf. Lc 4,8.12).

En el sermón del monte dirá: «Antes pasarán el cielo y la tierra que falte una yota o una tilde de la ley hasta que todo se cumpla» (Mt 5,18; cf. Lc 16,17).

Al hacer prisionero a Cristo en Getsemaní, les dirá a los que le prenden: «Todo esto sucedió para que se cumpliesen las escrituras de los profetas» (Mt 26,56).

De Judas dijo: «El Hijo del hombre sigue su camino, como de El está escrito...» (Mt 26,24).

Con la Escritura predice la dispersión de los apóstoles: sucederá «porque está escrito: Heriré al pastor y se dispersarán las ovejas de la manada» (Mt 26,31).

Con la Escritura les predice la pasión (Lc 18,31-34).

Y en cierta ocasión, después de proclamarse Jesucristo uno con su Padre, al querer apedrearle, les arguye con lo que «está escrito en vuestra ley», en que se llama dioses a los jueces, y añade: «Y la Escritura no puede fallar» (Jn 10,35).

Los apóstoles, siguiendo el ejemplo del Maestro, se expresan de la misma manera.

En el concilio de Jerusalén, Santiago el Menor argüirá con la Escritura: «Según está escrito» (Act 15,15). San Pablo constantemente está apelando a que «está escrito en la Escritura» (Rom 1,17; 2,23; 3,4...).

Una segunda forma en que aparece el reconocimiento implícito de la inspiración bíblica del A. T. es al alegar explícitamente los motivos del valor de la misma.

Jesucristo, preguntando a los fariseos, les dice: «¿Cómo David, *en Espíritu*, le llama Señor, diciendo: Dijo el Señor a mi señor: Siéntate a mi diestra mientras pongo a tus enemigos por escabel de tus pies?» (Mt 22,43.44; cf. Mc 12,36, es el lugar paralelo de Mt y explícitamente se dice que David habla «en el Espíritu Santo»). Manifiestamente Cristo alude aquí al salmo 109,1 y al salterio *escrito* (Act 1,16).

San Pedro dice: «Era preciso que se cumpliese la Escritura, que *por boca de David había predicho el Espíritu Santo...»* (Act 1,16).

Y en los Hechos de los Apóstoles se lee de Pablo, que dice: «Bien *habló el Espíritu Santo por el profeta Isaías* a vuestros padres, diciendo...» (Act 28,25).

San Pablo escribe: «Por lo cual, *según dice el Espíritu Santo:* «Si oyereis su voz hoy, no endurezcáis vuestros corazones...», y sigue citando un trozo del salmo 95,7ss (Heb 3,7-11).

En estas expresiones se ve que en unas dice que el Espíritu Santo habló por boca de tal o cual en la Escritura; en otras se cita la acción del Espíritu Santo, pero sin decir si es del texto sagrado en cuanto escrito. Sin embargo, esto cae dentro de la misma valoración de los pasajes anteriores, ya que ambos reflejan el ambiente de creencia y uso de las Escrituras. Estas eran inspiradas, y los trozos que se citan, si se citan de memoria, provienen fundamentalmente de la Escritura.

2) *Explícitamente.*—Hay un pasaje de la segunda epístola de San Pablo a Timoteo (1,13) en el que explícitamente se enseña la «divina inspiración» del A. T. San Pablo exhorta a su discípulo Timoteo a que permanezca en la verdad recibida: sus doctrinas y la verdad de la Escritura. Y dice así:

> «Tú permanece en lo que has aprendido y te ha sido confiado, considerando de quiénes lo aprendiste, y que desde la infancia conoces las *Escrituras Sagradas*, que te pueden instruir en orden a la salud por la fe en Jesucristo. Pues *toda la Escritura* [*pasa graphé*] es *divinamente inspirada* [*theópneustos*] y útil para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena» (2 Tim 3,14-17).

Timoteo era natural de Listra, hijo de padre griego, pero de madre judía (Act 16,1), llamada Eunice (2 Tim 1,5), persona creyente (Act 16,1) y de muy sincera fe (2 Tim 1,5). Como persona judía «creyente», Timoteo había recibido de su madre la instrucción y conocimiento de las Escrituras. Los padres judíos debían enseñar la ley a sus hijos desde que éstos llegasen a los cinco años [190]. San Pablo se lo recuerda: «desde

[190] STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* III p.664-665.

la infancia conoces las Escrituras Sagradas» (2 Tim 3,15). Estas Escrituras Sagradas que Timoteo conocía desde su infancia eran las *Escrituras del A. T.*, como correspondía a la creencia de su madre, «judía creyente» (Act 16,1).

Pero de estas Escrituras Sagradas, dice San Pablo que están «theópneustos». ¿Qué significa esta expresión? Compuesta de «theós» y «pnéo», Dios y soplo o insuflación, etimológicamente significa una inspiración divina. Pero la expresión teóricamente podría tomarse en voz activa o pasiva. En el primer caso [191], diría el texto: «Toda Escritura, que *inspira divinamente*, es útil...»; en el segundo caso—en pasiva—dirá: «Toda la Escritura, que *es divinamente inspirada*, es útil para...» En el primer caso, el texto de San Pablo no prueba la divina inspiración del A. T.; en el segundo, sí. ¿Cuál es, por tanto, la traducción que ha de adoptarse? Sin duda el sentido *pasivo*, por varias razones.

a) Los adjetivos verbales en *-tós* generalmente tienen significación pasiva, tanto en el griego clásico como en la koiné, especialmente en los que entre en composición la voz «theós» [192].

b) En el mismo San Pablo, en su primera epístola a los Tesalonicenses, se encuentra un adjetivo verbal en *-tós*, «theodidáctoi», en *pasiva* (1 Tes 4,9).

c) La tradición patrística lo interpreta unánimemente en sentido pasivo, especialmente los Padres griegos, buenos conocedores de la lengua, tales Clemente A. y Orígenes. Igualmente lo interpretan así los latinos. Tertuliano parece ser el que primero vierte este término por la expresión «inspiratus» [193].

d) Lo exige el contexto. En efecto, de no admitirse el sentido pasivo, se diría una simpleza. El que toda *Escritura que inspire divinamente*... es útil para..., es una simpleza, que no hay por qué decirla. Además de que, si se estrechase la interpretación, no sería verdadero lo que se dice. Pues no todos los pasajes de la Escritura, tomados aisladamente, inspiran verdades divinas al lector, v.gr., «genealogías», o el mismo libro de Rut.

En cambio, argumentar diciendo que precisamente por ser toda la Escritura *divinamente inspirada* es por lo que *es útil para*..., esto es lógico y argumentativo.

Se plantean los autores que defienden el sentido pasivo si el término «divinamente inspirada» es *atributo* con relación a

191 Como propuso el protestante racionalista H. CREMER, en su *Lexicon N. T.* (p.480). y en *Realencyclopädie für protestantische Theol. und Kirche* t.9 p.184-185; y en *Biblisch.-Theol. Wörterbuch* (1902) p.480-481.

192 Cf. PLUTARCO, *De pla. phil.* 5,2,3 p.904; VETTIUS VALENS, 330,19; *Oráculos sibilinos*, 5,308.406; cf. W. BAUER, *Griechische deutsches Wörterbuch zu... N. T.* (1937) col.594.

193 *De cult. fem.*: ML 1,1422; cf. VACANT-MANGENOT, *Diction. Théol. Cathol.* VIII,2075.

Escritura o una simple *aposición determinativa* del sujeto. En el primer caso se traduciría: «Toda Escritura *es divinamente inspirada* y útil para...». En el segundo caso se traduciría: «Toda Escritura (Biblia) divinamente *inspirada es* útil para...». Aunque fundamentalmente el sentido no cambia, parece mejor este último sentido, porque «la inspiración de las Escrituras no tenía necesidad de ser afirmada solemnemente, siendo comúnmente admitido como un dogma por los judíos» [194].

Y a esta luz es como se valoran plenamente muchas expresiones paulinas y de otros autores neotestamentarios. Así cuando dicen: «Las Santas Escrituras» (Rom 1,2), o «Las Sagradas Letras» (2 Tim 3,15), o «Las Palabras de Dios» (Rom 3,2), o «La Palabra de Dios» (Mc 7,13), están implícitamente proclamando la inspiración bíblica de la Escritura del A. T.

Sobre el valor que pueda tener a este propósito el pasaje de la segunda epístola de San Pedro (1,16-21), se puede ver en el apartado siguiente, 3).

3. **El Nuevo Testamento, ¿dice algo de la inspiración del N. T.?**—Suelen alegarse a este propósito tres pasajes neotestamentarios.

1) San Juan, en el Apocalipsis, dice frecuentemente que recibió un mandato de escribir un libro (1,11.19; 2,1.8.12.18; 3,1.7.14; 19,9). Y por eso habla de «la profecía de este libro» (22,10.18.19). Por eso mismo le atribuye una autoridad tal, que al que añada o quite algo al mismo «Dios añadirá sobre él las plagas escritas en este libro» (22,18.19).

Por el solo hecho de recibir un mandato de escribir no se sigue la evidencia de la inspiración; pero al llamarlo «profecía» parece sugerir el hecho inspirativo ambiental.

2) San Pablo, en la primera epístola a Timoteo, bajo una misma frase: «Dice la Escritura», cita primero un pasaje de Deuteronomio (Deut 23,4) y luego una sentencia de Jesucristo que se lee en el evangelio de San Lucas (Lc 10,7). Escribe así:

> «Porque dice la Escritura: «No pondrás bozal al buey que trilla» y «Digno es el obrero de su salario» (1 Tim 5,18).

La conclusión que se sigue es que, al poner la sentencia evangélica en unión de otra del A. T., bajo una misma expresión: «Dice la Escritura», equipara a las dos en dignidad. ¿Acaso la segunda porque es palabra de Jesucristo, Dios, como es palabra de Dios la ley? ¿O lo es por ser ambas sentencias procedentes de una misma procedencia *escrita* equivalente en dignidad?

194 C. Spicq, *Les Epitres pastorales* (1947) p.377.

Cuando Pablo escribe su primera epístola a Timoteo, el 65, en Macedonia, ya estaba escrito el evangelio de San Lucas, discípulo de Pablo. Por este capítulo Pablo pudo conocer el evangelio de Lucas; lo que sería, por otra parte, lo más probable, dada la relación de discípulo y compañero que tuvo con Pablo. Esto mismo parecería sugerirlo el citar Pablo la expresión de Lucas bajo la fórmula única de: «Dice la Escritura». Y de la cual dirá él mismo en la segunda epístola a Timoteo que «toda la Escritura está divinamente inspirada» (2 Tim 3,16). Pero también pudiera ocurrir que la sentencia de Cristo la tome por vía oral, y que el citarla en unión de la sentencia de Deuteronomio sea un procedimiento redaccional, en el que la expresión: «Dice la Escritura», sólo afecte a la sentencia de Deuteronomio, ya que la expresión «la Escritura» era entonces término técnico para designar los libros del A. T.; o que, si quisiese afectar con ello a la sentencia de Jesucristo, fuese por ser ambas expresiones palabra de Dios, aunque la segunda sólo por vía oral.

3) San Pedro, en su segunda epístola, dirigiéndose a los fieles, dice hablando de las epístolas de San Pablo:

> «... y creed que la paciencia del Señor es para nuestra salud, según que *nuestro amado hermano Pablo os escribió conforme a la sabiduría que a él le fue concedida*. Es lo mismo que, hablando de esto, *enseña en todas sus epístolas*, en las cuales hay algunos puntos de difícil inteligencia, que hombres indoctos e inconstantes pervierten, no menos que las *demás Escrituras*, para su propia perdición» (2 Pe 3,15-16).

San Pedro equipara aquí los escritos de Pablo (naturalmente no se podrían precisar cuántos, ya que la expresión «todas sus epístolas» puede ser relativo) a las «demás Escrituras», que son los libros del A. T. Lo que matizará más al decir que están escritas «conforme a la sabiduría que le fue concedida» por el Espíritu Santo.

Por otra parte, San Pedro enseña en esta misma epístola (1,20) la *inspiración* de las profecías «de la Escritura».

¿Quiere esto decir que las epístolas de San Pablo están inspiradas? «Es muy fundado ver aquí una alusión a lo que nosotros llamamos inspiración, ya que los escritos de Pablo son parangonados a las Escrituras» [195].

[195] J. Chaine, *Les Epîtres catholiques* (1939) p.93.

V. ¿SE PERDIERON LIBROS INSPIRADOS?

A título de apéndice o complemento de este tema cabe preguntarse si se perdieron libros inspirados. Pues consta por la misma Escritura:

a) Que existió la epístola de San Pablo a los Laodicenses (Col 4,16), y no se conoce.

b) Que se perdió con probabilidad otra epístola de San Pablo a los Corintios (1 Cor 5,9).

c) En el segundo libro de los Macabeos, después de hablar de varias cosas del profeta Jeremías, se dice: «Esto mismo se refiere en los escritos y memorias de Nehemías; y se dice además que había reunido una biblioteca y puesto en ella los libros de los reyes, los de los profetas y los de David, y las cartas de los reyes sobre las ofrendas. Así también Judas reunió todos los libros dispersos por la guerra que hubimos de sufrir, que ahora se hallan en nuestro poder...» (2 Mac 2,13-15).

¿Acaso estos libros que se citan, y que fueron reunidos con tanto esmero por Judas Macabeo, alguno de los cuales es desconocido—«las cartas de los reyes sobre las ofrendas»—, estaban inspirados? Podría decirse que no se los admitió en el canon judío. Pero esto ¿excluye por necesidad el que no estuviesen inspirados? En todo caso, las epístolas de San Pablo a los Laodicenses y Corintios, ¿estaban inspiradas? Porque si las que se conservan lo están, él, al escribir a los Colosenses, les dice: «Y cuando hayáis leído esta epístola (a los Colosenses), haced que sea también leída en la Iglesia de Laodicea, y la que a Laodicea he escrito, leedla también vosotros» (Col 4,16). Y en la primera epístola a los Corintios, les dice: «Os escribía en carta que no os mezcléis con los fornicarios» (1 Cor 5,9). ¿Qué significa todo esto?

San Pablo es el mismo apóstol que ejerce su función apostólica cuando escribe la primera epístola a los Corintios, lo mismo que cuando escribió esa anteprimera; ejerce el oficio apostólico lo mismo cuando escribe a los de Colosas que a los de Laodicea, y la prueba está en que manda que permuten la lectura de ambas cartas. Es un mismo ambiente, es un mismo oficio, es un mismo fin. ¿Supone esto una misma inspiración bíblica en esas epístolas perdidas? Parecería lo más probable.

Pero como esto depende, en último término, de la voluntad de Dios, se pueden establecer las siguientes conclusiones:

1.ª No repugna el que estas epístolas perdidas estuviesen bíblicamente inspiradas. Parece lo más probable.

2.ª No se sigue necesariamente que lo estuviesen.

3.ª Pudieron estarlo y tener una finalidad limitada, temporal, cumplida la cual, se perdieron.

4.ª Ciertamente no se perdió ningún libro inspirado que contuviese algún punto de revelación esencial y oficial de la Iglesia.

BIBLIOGRAFIA

BEA, A., *De Scripturae Sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae* (Roma 1930); BENOIT, P., *L'inspiration biblique selon Mgr. Florit:* Exegèse et théologie 1 (1961) 13-14; BILLOT, L., *De inspiratione Sacrae Scripturae* (Roma 1929); BONACCORSI, G., *Questioni bibliche* (Bolonia 1904); BONSIRVEN, J., *Le Judaïsme Palestinien au temps de J. Ch.* (1934) vol.1; CHAINE, J., *Les Épîtres catholiques* (1939); CREMER, H., *Lexicon N. T.; Realencyclopädie für protestantische Theol. und Kirche* t.9: *Biblisch.-Theol. Wörterbuch* (1902); DORNER, J. A., *Geschichte der protest. Theol.* (1867); GIL ULECIA, A., *Introducción general a la Sagrada Biblia* (1950); HAMER, J., *L'occasionalisme théologique de Karl Barth. Étude sur sa méthode théologique* (1949); HEFELE, *Histoire des Conciles* (1907) t.2; HÖPFL-GUT, *Introd. in S. utriusque Test. libros Compendium* vol.1 (1938); HUMMELAUER, F. VON, *Exegetisches zur Inspirationsfrage Biblische Studien* IX 4 (1904); IBÁÑEZ ARANA, A., *La eclesiología de Carlos Barth,* en *XIII Semana Bíblica Española* (1953); JONES, A., *Biblical Inspiration. A Christian rendez-vous?:* Scrip. 10 (1958) 97-110; MARLÉ, RENÉ, *El problema teológico de la hermenéutica,* vers. esp. (1964); MOELLER, CH., *Bible et oecuménisme:* Irénikon (1950); MORIN, DOM, *Pastor et Synagrius, deux écrivans perdus du Ve siècle:* Rev. Bénédictine 10 (1893); NEWMAN, J., *On the Inspiration of Scripture:* The Nineteenth Century Review 84 (1884) 185-199; PAULSEN, F., *Philosophia militans* (1901); PERRELLA, G., *La nozione dell'ispirazione scritturale secondo i primitivi documenti cristiani:* Angelicum 20 (1943) 32-52; RENIÉ, J., *Manuel d'Écriture Sainte.* I: *Introd. génér.* (1935); ROWLEY, H. H., *Authority and Scripture:* Christ. Cent. 78 (1961) 263-265.265-267; SALES, M., *La Sacra Bibbia commentata. Il V. T.* (1914); SCHÜRER, E., *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* (1907); SPICQ, C., *Les Épîtres pastorales* (1947); SPITTLER, L. T., *Kritische Untersuchungen der 60 Laod. Kanons* (1777); SUÁREZ, P. L., *La inspiración bíblica y el ecumenismo,* en *XIII Semana Bíblica Española* (1953); THEINER, A., *Acta genuina Concilii Tridentini* (1874); TROMP, S., *De Sacrae Scripturae inspiratione* (Roma 1930); VOSTÉ, J. M., *De divina inspiratione et veritate Sacrae Scripturae* (Roma 1932); WITMER, J. A., *The Authority of the Bible:* Bibl. Sacra 118 (1961) 264-271; ZAHN, TH., *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* vol.2 (1890).

CAPITULO III

Criterio para investigar la naturaleza de la inspiración bíblica

I. Testimonio de la Escritura. II. El pensamiento de la tradición antigua. III. Los documentos de la Iglesia. IV. Santo Tomás.

Una vez establecido el *hecho* cierto de hallarse en posesión de una colección de libros *inspirados,* es necesario, para pro-

ceder de un modo estrictamente científico, saber cuál ha de ser el *criterio* seguro, cierto, que indique esta *naturaleza* o que señale un camino seguro de investigación para poder lograr ésta y profundizarla.

Pero siendo ella el efecto de una acción *sobrenatural* de Dios en el hagiógrafo, y asimismo en el libro, la naturaleza íntima de esta acción solamente puede ser manifestada o por Dios mismo o por la Iglesia, dotada del poder de magisterio sobrenatural. Ella es la que ha de exponer, en último término, con seguridad, la *naturaleza* de esta inspiración bíblica, lo mismo que el camino seguro de *investigación* para penetrar la intimidad de ella.

I. El testimonio de la Escritura

Una vez admitido «científicamente» el testimonio de la Escritura *inspirada*, puede alegársela como testimonio para investigar la *naturaleza* de esa misma inspiración bíblica.

1. **La acción de Dios.**—Y a este propósito hay una indicación de importancia en la segunda epístola de San Pedro. Está exhortando a los cristianos a que se mantengan firmes en la fe, les está exponiendo los poderosos argumentos que les dieron a «conocer el poder y la venida de N. S. Jesucristo». Y les cita el testimonio del Padre en la transfiguración, que ellos oyeron. Aquello fue transitorio—dice—y sólo para ellos como testigos presenciales. Por eso añade:

> «Tenemos algo más firme, a saber, la palabra profética, a la cual muy bien hacéis en atender, como a lámpara que luce en lugar tenebroso, hasta que luzca el día y el lucero se levante en vuestros corazones. Pues debéis, ante todo, saber que ninguna profecía de la Escritura ha sido pronunciada por humana voluntad, sino que, *llevados* [*pherómenoi*] del *Espíritu Santo*, hablaron los hombres de Dios» (2 Pe 1,19-21).

El pensamiento de San Pedro es que «ninguna profecía de la Escritura», por tanto, se refiere a las *profecías* del canon del A. T. que miran a Cristo; no se trata, pues, es verdad, de *toda* la Escritura del A. T., pero se trata de las «profecías de la Escritura» del A. T. y en cuanto son o están en la Escritura. «Por eso, el pensamiento de San Pedro valdrá igualmente como fuerte indicación para indicar la naturaleza de la inspiración bíblica. San Pablo dirá abiertamente de todo el A. T. que es escritura «divinamente inspirada» (2 Tim 3,16). Aparte de la afirmación inspirada de San Pablo, era éste el concepto en que los judíos tenían a la Escritura. «Es un dogma esencial que

estos libros son divinos. Este origen divino es afirmado y explicado de diversas maneras. Filón, interpretando los datos bíblicos siguiendo las doctrinas de sus maestros en filosofía y siguiendo las concepciones griegas, ve en los escritores sagrados profetas o hierofantes, que, poseídos totalmente por la inspiración divina, profieren, como instrumentos fieles, los pensamientos y las palabras que otro pone en su espíritu. Josefo se refiere igualmente a una inspiración divina. Los judíos palestinenses representan de manera más concreta el origen sobrenatural de las Escrituras. Afirmando simplemente el hecho, ellos repiten que la Toráh es del cielo, verdad que todos deben creer bajo pena de condenación. Las Escrituras, y especialmente la Toráh, son tenidas por palabra de Dios. El las ha como dictado; los diversos modos de citar tratan los textos bíblicos como si ellos hubiesen sido pronunciados por el mismo Dios. Más frecuentemente aún, la composición de las Escrituras es referida a una acción e inspiración del Espíritu Santo: tal libro es sagrado porque habla en el Espíritu Santo; y el Espíritu es representado como profiriendo ciertos textos. Y como el Espíritu Santo es, por excelencia, el espíritu profético, se asigna como autores de los diversos libros a hombres investidos del don profético: Moisés, Josué, Samuel, David...» [1]. Es en este ambiente en el que la segunda epístola de San Pedro, sobrenaturalmente ilustrado su autor, habla del profeta, y cuyo pensamiento se puede aplicar a esta concepción judía de la inspiración de la Escritura. La profecía, dice, no se puede interpretar humanamente—no es (susceptible) de una interpretación privada—, porque al profeta «no le vino la profecía por voluntad humana», sino que los profetas [2] «hablaron» (lo que vale de la profecía también en cuanto «Escritura», que es adonde remite el apóstol como *argumento)* «de parte de Dios» *(apò theoũ)*, «llevados» *(pherómenoi)* por el Espíritu Santo. La expresión del versículo 20: «ninguna profecía de la Escritura», ¿qué alcance tiene? En absoluto, bastaría interpretarlo del *contenido*, es decir, de las profecías que están en la Escritura, pero sin referirse a la inspiración de las mismas en su consignación en la Biblia.

«Lo que es verdad es que se supone indudablemente la buena conservación, al menos sustancial, de los oráculos antiguos, y que los medios judíos y cristianos no explicaban esta conservación sino por la inerrancia y autenticidad divina de los Libros

1 J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de J. Ch.* (1934) t.1 p.258-259; Strack-Billerbeck, *Komentar zun neuem Testament aus Talmud und Midrasch* III 769; IV 435-451.

2 Sobre la lectura exacta, aunque el término esencial en cualquier caso permanece críticamente cierto, cf. J. Chaine, *Les épîtres catholiques* (1939) p.57.

santos. Se trata de oráculos mesiánicos, inspirados en la Biblia tradicional» [3].

¿Cuál parece que es, de hecho, el sentido de este pasaje de San Pedro?

En primer lugar se trata de la «palabra profética», que, aunque se restrinja a la profecía mesiánica estrictamente, San Pedro la valora en cuanto está *escrita*, pues, muertos los profetas, sólo quedan sus profecías, a mano, en la Escritura.

San Pablo dice de la Escritura que, en el contexto, es el A. T., que está «divinamente inspirada» (2 Tim 3,16), lo que era el pensamiento de la tradición judía. El autor de la segunda epístola de San Pedro no ha de ignorar lo que era creencia en el ambiente; lo que Cristo confirmaba con sus alegatos de ella; lo que San Pablo abiertamente proclamaba.

Por otra parte, ¿consideraba—distinguía—la tradición y el medio ambiente ordinario en las profecías de la Escritura una elaboración—profecía estrictamente—y una secundaria *consignación* en la Escritura? ¿No era para ellos el profeta y su obra *escrita* un todo?

Parece que, valorado el texto de la segunda epístola de San Pedro en este ambiente, el *pasaje en cuestión* se refiere a las profecías en cuanto *escritas*, y, por tanto, en cuanto tenían *revelación* e *inspiración* bíblica. Todo ello valorado y expresado en la unidad que tenía la Escritura, que, como dice San Pablo, está «divinamente inspirada», *inspiración*, sin embargo, que en el contexto de San Pablo, manifiestamente, no puede ser equivalente o sinónimo de *revelación*.

En esta hipótesis, el texto de San Pedro dice que los profetas, que en este caso fueron también hagiógrafos de sus profecías, ya que el caso de un simple amanuense, v.gr., Baruc, en nada cambia la doctrina, en su obra no fueron conducidos por un simple impulso humano, sino que, para esa obra, estos «hombres» fueron «llevados» *(pherómenoi)* por el Espíritu Santo, por lo que «hablaron», aquí por escrito, ya que se trata de «profecía de la Escritura», «de la parte de Dios». El profeta-hagiógrafo, pues, en su actuar «es llevado», es conducido, es movido por el Espíritu Santo. La inspiración bíblica, según este dato, constituye al hagiógrafo en un *instrumento* en las manos de Dios. La forma de participio de presente en que está expresado indica bien el impulso constante—inicial y concomitante—en la realización de esta obra. Naturalmente que la expresión: «ninguna profecía de la Escritura ha sido proferida por humana voluntad», no quiere decir que el sujeto quede sin

[3] A. Charue, *Second épître de S. Pierre* (1946), en la *Sainte Bible* t.12 p.489.

actuación, como ser inerte, sino que la contraposición está hecha entre el conocimiento humano que puede tenerse de las cosas y el trascendente de la profecía, que rebasa la capacidad de simple adquisición humana.

En la inspiración bíblica, según la Escritura, es Dios quien lleva al hagiógrafo. Es causa fundamental en el impulso y en el efecto a seguirse. Algunos autores interpretan el «propheticum sermonem», no de las profecías en sentido estricto, sino de toda la Escritura del A. T., basándose en la alusión que a esto se hace en el decreto *Pro iacobitis*[4] y en el modo de hablar de San Pedro en Hechos (Act 1,16; 2,25; 2,30; 4,25)[5].

2. **La acción del hagiógrafo.**—Pero es igualmente la misma Escritura la que dice que los hagiógrafos son verdaderos instrumentos y autores de estos libros inspirados: la inspiración, pues, no es algo al margen de ellos. Aparece esto en dos formas:

1) Una es la Escritura, que testifica que Dios, el Espíritu Santo, habló *por boca de los profetas*, o de los autores inspirados. Ellos son los transmisores de sus «visiones» y de sus «oráculos». Así, v.gr., se lee en Jeremías:

> «Vínome la palabra de Yahvé, diciéndome: *Anda y clama con fuerte voz* a los oídos de Jerusalén: *He aquí lo que dice Yahvé... Oye* las palabras de Yahvé, casa de Israel, *oye* sus recriminaciones, casa de Jacob» (5,2.1.2.4).

Es la doctrina que proclama Zacarías, el padre del Bautista, cuando en el *Benedictus* canta la misericordia de Dios con su pueblo, al cumplir las promesas:

> «Como había prometido por la *boca de sus santos profetas*, desde antiguo» (Lc 1,70).

La tradición judía no distinguía entre el oráculo profético y su consignación en la Escritura. Para ellos, el profeta era el profeta «escrito». Era el mismo escribiendo su oráculo o dictándolo, pero en cuanto «escrito».

Así, el mismo Jesucristo dice un día a los fariseos, aludiendo sin duda al texto «escrito» de un salmo:

> «¿Cómo dicen los escribas que el Mesías es hijo de David? *David mismo ha dicho* en el Espíritu Santo: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos debajo de tus pies. *El mismo David le llama* Señor» (Mc 12,35-37; cf. Mt 22,41-45).

[4] EB n.32.
[5] A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione* (1935) p.36; Höpfl-Gut, *Introduc. gen. in S. Scripturam* (1940) p.36.

Sin duda que aquí se trata del salmo *escrito* y en esta obra *inspirada*, pues fue dicho «en el Espíritu Santo»; la obra del hagiógrafo-profeta se acusa, pues se dice que «el mismo David le llama Señor». David fue en su salmo *instrumento* del Espíritu Santo.

Es la misma fe que proclama, en la Escritura, la Iglesia primitiva. Al hablar los Hechos de los Apóstoles de la elección de San Matías, San Pedro se lamenta en medio de la asamblea y proclama:

> «Hermanos, era preciso que se *cumpliese la Escritura, que por boca de David* había *predicho el Espíritu Santo...*» (Act 1,16; cf. Act 28,25; Heb 3,7; 9,8.10.15, etc.).

San Pablo proclama en la epístola a los Romanos que ha sido elegido para:

> «Predicar el Evangelio de Dios, que *por sus profetas* había prometido en las *Santas Escrituras*» (Rom 1,2).

2) Otras veces son las mismas palabras de los hagiógrafos las que testifican *su propia labor* de preparación y composición. Hay a este propósito dos ejemplos clásicos: el segundo libro de los Macabeos y el «prólogo» del evangelio de San Lucas.

a) *El segundo libro de los Macabeos.*—El autor del segundo libro de los Macabeos comienza su «prefacio» de la siguiente manera:

> «La historia de Judas el Macabeo y de sus hermanos, la purificación del gran templo y la dedicación del altar, las guerras de Antíoco Epifanes y de su hijo Eupator, las apariciones celestes a los que gloriosamente combatían por el judaísmo, para que, aun siendo pocos, recobrasen toda la tierra y pusieran en fuga muchedumbres de bárbaros, y recuperasen el templo famoso en toda la tierra, y librasen la ciudad, y restableciesen las leyes que estaban a punto de quedar abolidas, siéndoles el Señor propicio con toda bondad, fue narrada por Jasón de Cirene en cinco libros, que *nosotros nos proponemos compendiar en un solo volumen... Mas para nosotros este trabajo que hemos emprendido no ha sido cosa fácil, sino de mucho trabajo, sudores y desvelos.* Como el que prepara un festín, buscando complacer a otros, se echa encima una pesada carga, así nosotros, para merecer la gratitud de muchos, *hemos tomado con gusto este trabajo*... Investigar la materia histórica, examinarla en todos sus aspectos y detalles, eso compete al narrador de la historia; pero *procurar el compendio de la narración*, sin llegar a agotar el asunto, *toca al compilador*. Y con esto comenzamos nuestra narración» (2 Mac 2,20-33).

Un autor desconocido se propuso hacer un resumen de la obra de las gestas macabaicas que Jasón de Cirene había escrito en cinco volúmenes. Este autor anónimo que hace el *resumen* de dicha obra dice que hacer este resumen no le «ha sido cosa

fácil, sino (cosa) de mucho trabajo, sudores y desvelos». Por otra parte, es de fe que este libro bíblico está inspirado. La conclusión que de todo esto se desprende es que en la inspiración bíblica el hagiógrafo—instrumento—pone *su propia actividad humana.* No queda relegado a una *pasividad inerte.*

b) *El «prólogo» del evangelio de San Lucas.*—San Lucas comienza su evangelio diciendo:

> «Puesto que ya muchos han intentado escribir la historia de lo sucedido entre nosotros, según que nos ha sido transmitido por los que, desde el principio, fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, *después de informarme escrupulosamente de todo desde los orígenes, escribirte ordenadamente,* ¡óptimo Teófilo!, para que conozcas la firmeza de la doctrina que has recibido» (Lc 1,1-4).

Es decir, que el evangelio inspirado de San Lucas ha exigido una minuciosa preparación y una redacción hecha «ordenadamente» por él mismo. San Lucas ha sido, por tanto, *instrumento* humano de la acción inspiradora. No ha sido, para ésta, un un sujeto o instrumento pasivo o inerte. La inspiración bíblica, pues, no destruye la naturaleza humana—psicología—del hagiógrafo, sino que la supone y la actúa.

Es lo mismo que están suponiendo los libros de los Reyes, Paralipómenos y Esdras, donde se alegan las fuentes que se usan, lo mismo que las abundantes citas del A. T. que se hacen en el Nuevo y las profanas explícitas que se hacen en ambos.

II. El pensamiento de la tradición antigua

La tradición cristiana, profesando siempre que estas Escrituras son sagradas por ser obra del Espíritu Santo, deja también entrever en ocasiones, a través de sus testimonios, lo que estos autores y, en suma, la tradición pensaban sobre la *naturaleza* de este carácter sagrado de la Escritura.

Se recogen los pasajes principales, y se los valorará luego, al hablar de la *naturaleza* de la inspiración bíblica.

San Justino († c.165), en su obra *Cohortatio ad Graecos,* dice:

> «... Se sometieron (los hagiógrafos) a la acción del Espíritu divino, para que aquel plectro divino bajado del cielo, *usando de los hombres como de una cítara o lira,* nos diera conocimiento de las cosas divinas y celestiales» [6].

Y en la *Apología* I añade:

> «Los profetas fueron divinamente llevados [*theophorountai*]» [7].

[6] MG 6,256-257.

[7] MG 6,381.

ATENÁGORAS (c.177), en su *Legatio* (deprecatio) *pro Christianis* (9), escribe:

«No creo que ignoréis los escritos de Moisés, de Isaías, de Jeremías y de los demás profetas, que, arrebatados fuera de sí con la mente y el corazón, escribieron bajo el impulso del Espíritu Santo, *que usaba de ellos como un flautista de su flauta,* las cosas que les eran inspiradas» [8].

SAN TEÓFILO DE ANTIOQUÍA († c.181), en su obra *Ad Autolycum* (2,9), dice:

«Los hombres de Dios, siendo profetas y conducidos por el Espíritu Santo, fueron divinamente instruidos, y santos, y justos, ya que el mismo Dios les inspiraba y adoctrinaba. Por eso también recibieron la gracia de ser *instrumentos* de Dios, y de recibir la sabiduría que del mismo Dios procede» [9].

Y en otro lugar de la misma obra (2,10), escribe:

«Este, pues, siendo Espíritu de Dios, y principio y sabiduría y virtud del Altísimo, descendía a los profetas, y *a través de ellos hablaba* acerca de la creación del mundo y las demás cosas... y Moisés, que existió muchos años antes que Salomón, o, mejor dicho, *la Palabra de Dios, hablaba así mediante él como mediante un instrumento*» [10].

SAN HIPÓLITO (c.160-235), en su obra *Demonstratio de Christo et Antichristo,* expone:

«Estos padres, preparados por el Espíritu de profecía y dignamente honrados por el mismo Verbo, *para que como órganos tuvieran a sí mismos siempre unido el Verbo como un plectro,* y a cuyo mandato e inspiración estos profetas anunciaban lo que Dios quería. Pues no hablaban en nombre y facultad propios, ni predicaban lo que su ánimo les sugería, sino imbuidos, en primer lugar, por la voluntad del Verbo; después eran instruidos, mediante las cosas vistas, acerca de las cosas que habían de suceder; y, finalmente, con fe inconmovible y cierta de las cosas, decían y predicaban lo que sólo a ellos era manifiesto y oculto a los demás» [11].

SAN CIPRIANO (c.200-258), en su obra *De catholicae Ecclesiae unitate,* escribe: «El Espíritu Santo avisa *por el Apóstol,* y dice...» [12].

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA († c.215), en sus *Stromata* (VI 18), escribe:

«Pero nadie se extrañará de que los profetas de Dios omnipotente fueran *instrumentos* de la voz divina» [13].

TEODORETO DE CIRO (c.393-458), en el prefacio a las epístolas de San Pablo, llama al Apóstol: «Gran *trompeta* del Espíritu» [14].

[8] MG 6,905-908.
[9] MG 6,1064.
[10] MG 6,1063.
[11] MG 10,727.
[12] HARTEL, III p.218.
[13] MG 9,401.
[14] MG 82,37.

San Juan Crisóstomo (354-407), en su sermón sobre Lázaro *(Conc.* VI 9), llama a San Pablo: «*Boca* de Cristo, *lira* del Espíritu» [15].

Y en las *Homilías sobre San Juan* (I n.1,2), dice:

«La lengua de San Juan *hablaba movida por la gracia divina*, y su alma era *como una lira que el Espíritu Santo tocaba*» [16].

San Ambrosio (c.339-397), en su exposición sobre el salmo 118, escribe:

«¿Qué es, pues, el salmo, sino el *órgano* de las virtudes, que, tocado por el venerable profeta con el *plectro* del Espíritu Santo, hizo resonar en la tierra las suavidades de la celestial melodía?» [17].

San Jerónimo (c.349-420), en el tratado sobre el salmo 88, escribe:

«Son palabras del Señor y no suyas (de los autores sagrados), y lo que dijo por *boca* de los mismos, habló Dios como por un *órgano*» [18].

San León Magno (440-461), en el *Sermo 69*, dice en breve frase:

«Los evangelios son sagrados y escritos *por el dedo de Dios*» [19].

San Gregorio Magno (c.540-604), en el prefacio a sus *Moralia in Iob*, dice:

«Muy inútilmente se pregunta quién escribió estas cosas, ya que firmemente se cree que el autor del libro es el Espíritu Santo. Así, pues, las escribió el que *dictó* lo que había que escribir. Escribió quien fue el *inspirador de la obra*... Si habiendo recibido cartas de un hombre famoso leyéramos las palabras y preguntáramos con qué pluma habían sido escritas, haríamos el ridículo indagando, no el sentido ni el autor de tales cartas, sino la clase de pluma con que habían sido impresas» [20].

La tradición presenta al *profeta* como:

a) *Instrumento* y *órgano* por el que Dios habla (San Teófilo de A., Clemente A., San Hipólito, San Ambrosio, San Jerónimo).

b) Lo concreta metafóricamente a la:

cítara (San Justino);
lira (San Justino, San Juan Crisóstomo);
flauta (Atenágoras);
trompeta (Teodoreto de Ciro);
boca (San Juan Crisóstomo, San Jerónimo).

15 MG 48,1041.
16 MG 59,25-26.
17 ML 15,1604.
18 *Analecta Maredsolana* (1903) III 3.
19 ML 54,377.
20 ML 75,517.

c) También dicen que fue Dios el que le *dictó* (San Gregorio M.).

d) O que Dios fue el *inspirador* (San Gregorio M.).

e) O que son escritos realizados por «el dedo de Dios» (San León M.).

f) Y así resulta que es Dios el que habló *a través de ellos* (San Teófilo de A.).

La tradición conceptúa al *profeta* como un «instrumento» de Dios, del cual, siendo él «inspirador» de lo que quiere que se comunique, se lo «dicta», y el profeta es de este modo «cítara», «lira», etc., de Dios: habla así «a través de ellos»; el profeta es como su «boca».

Si la tradición presenta preferentemente el caso del profeta como instrumento de Dios en sus comunicaciones, ¿no vale esto para la *naturaleza* de la inspiración bíblica estricta, es decir, la inspiración bíblica *sin revelación?*

En primer lugar, para estos autores los profetas son profetas en cuanto están sus obras en la Escritura: son los profetas *bíblicos.* Y en esta obra son instrumentos de Dios, incluyéndose la *inspiración* bíblica para esta obra *escrita,* pero sin matizar ni delimitar con precisiones el análisis del profeta bíblico en cuanto recibe el elemento revelación, y el elemento inspiración que recibe para escribir.

Pero además hay algún testimonio en el que se indica la naturaleza de la inspiración bíblica estricta. Así escribe San León Magno: «Los *evangelios* son sagrados, y *escritos por el dedo de Dios*» [21]. Aquí no se trata de profecía ni de revelación directas al hagiógrafo. Y, sin embargo, se afirma que están escritos por *el dedo de Dios,* es decir, el hagiógrafo fue *instrumento* divino para esta obra.

La tradición indica que el autor sagrado es un *instrumento* en las manos de Dios para su obra de comunicación a los hombres. Es, pues, el concepto de instrumentalidad de éste el que se acusa. Y como el hagiógrafo es *causa* también en esta obra escrita, la tradición está implícitamente presentando al autor sagrado como *causa instrumental* en esta obra bíblica. Ya que la actividad del hombre es respetada, no conceptúan al autor sagrado produciendo su obra en un estado extático o mántico, sino usando Dios de él en el pleno uso de sus facultades. La metáfora, evidente, que usan para exponer su pensamiento, no puede crear el espejismo de hacer pensar en una interpretación mecánica e inerte. La más elemental

21 ML 54,377.

analogía e interpretación pedagógica de las metáforas lo exige. El hagiógrafo es *como* una cítara, flauta..., es decir, es un *instrumento* en manos de Dios, pero como lo es él: *vivo*, con su propia psicología humana.

III. Los documentos de la Iglesia

La fe de la Iglesia en la inspiración de los Libros Sagrados fue siempre un hecho indubitable. Ya desde muy antiguo aparecen los «catálogos» de los libros inspirados. Con ello quiere garantizar la fe de los fieles en el hecho de la inspiración, al presentarles, abierta y seguramente, los libros auténticamente inspirados, al rechazar la restricción o mutilación de éstos, lo mismo que las pretensiones heréticas de considerar como tales otros libros apócrifos [22].

En cambio, es en época muy tardía cuando los documentos de la Iglesia dan doctrina más precisa sobre la *naturaleza* de la inspiración bíblica.

El primer elemento eclesiástico que se recoge a este propósito son los *Estatutos de la Iglesia antigua*, siglos V-VI. Al que ha de ser ordenado obispo se le ha de preguntar si cree que el A. T. y N. T. tienen un mismo «autor y Dios» [23].

Este mismo concepto de que Dios es «autor» de toda la Escritura será repetido numerosas veces. Así lo enseñará San León IX en la epístola dirigida al obispo de Antioquía [24]; Inocencio III lo exigirá en la profesión de fe propuesta a Durando de Huesca [25]; lo mismo aparecen en la profesión de fe de Miguel Paleólogo, presentada a Gregorio X en el concilio II Lugdunense (XIV ecuménico, año 1274) [26]. Este mismo concepto es el que proclaman los concilios de Florencia y Trento, relacionando el primero a Dios «autor» con el concepto de «inspiración».

El *concilio de Florencia*, en el decreto *Pro Iacobitis*, dice:

> «La sacrosanta Iglesia romana profesa que es un solo y mismo Dios el *autor* del Antiguo y Nuevo Testamento, esto es, de la Ley, de los Profetas y del Evangelio, *ya que inspirándoles* el Espíritu Santo hablaron los santos de ambos Testamentos, cuyos *libros* recibe y venera» [27].

El *concilio de Trento*, en el decreto sobre las *Escrituras canónicas*, dice:

> «... Siguiendo los ejemplos de los Padres ortodoxos, admite y venera con igual afecto de piedad y respeto todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, por ser sólo Dios el *autor* de ambos...» [28].

22 EB n.11.16.17.
23 EB n.23.
24 EB n.26.
25 EB n.27.
26 EB n.28.
27 EB n.32.
28 EB n.42.

El *concilio Vaticano I* da ya más elementos sobre la naturaleza de la inspiración bíblica. El estado de «libre examen» creado por el protestantismo en torno a la Escritura hizo que los reformadores y sus seguidores diesen interpretaciones sobre la naturaleza de la inspiración bíblica que destruían el concepto católico de ésta, y lo que fue peor, hizo que ese clima despertado por el protestantismo hiciese surgir en gentes católicas conceptos o ensayos sobre la naturaleza de la inspiración bíblica que era necesario corregir y rechazar. Mirando a ello, el concilio Vaticano I dará una serie de valiosos elementos sobre la *naturaleza* de la inspiración bíblica. Dice a este propósito de los libros canónicos que se mencionan en el concilio de Trento:

> «La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque hayan sido compuestos sólo por arte humano y aprobados después por su autoridad, ni tampoco porque solamente contengan la revelación sin error, sino porque, habiendo sido escritos *(conscripti)* por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales fueron entregados a la misma Iglesia» [28 *].

El concilio Vaticano I expone los siguientes puntos acerca de la naturaleza de la inspiración bíblica:

a) *Rechaza* por erróneas el que la *naturaleza* de ésta consista en haber sido compuestos los Libros Santos *sólo por obra humana* y ser inspirados *por declarárselos canónicos.*

b) *Rechaza* igualmente el que la inspiración bíblica consista sólo en *contener la revelación sin error*. Ambos aspectos aparecen por primera vez en la documentación eclesiástica.

c) Declara por lo mismo distintos los conceptos de *revelación* e *inspiración.*

d) Expone—supone—que es una acción *positiva,* causada en el hagiógrafo por el Espíritu Santo.

e) Por ella, Dios es *autor* de la Escritura.

f) También lo es el hagiógrafo, pues «Spiritu Sancto inspirante» son estos libros «conscripti», es decir, escritos «conscriptos» por los dos: por Dios y *el hagiógrafo.*

León XIII, en la encíclica *Providentissimus Deus,* da nuevos avances en la explicación de este concepto. Después de afirmar la inspiración de todos los Libros Sagrados y de todas sus partes, para deducir de ello la inerrancia bíblica, dice:

> «Tal es la antigua y constante creencia de la Iglesia, definida solemnemente por los concilios de Florencia y Trento, y confirmada por fin y más expresamente expuesta en el concilio Vaticano, que dio este decreto absoluto: «Los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, tales como están enumeradas por el

28* EB n.62.

decreto del mismo concilio (de Trento) y tales como están contenidas en la antigua edición Vulgata latina, deben ser tenidos por sagrados y canónicos. La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, no porque, escritos por la sola ciencia humana, hayan sido aprobados después por su autoridad, ni solamente porque encierren la revelación sin error, sino porque, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen por autor a Dios». Es enteramente inútil, pues, decir que el Espíritu Santo se haya valido de los hombres como de instrumentos para escribir, de modo que algún error pudiera escaparse, no seguramente al primer autor, sino a los escritores inspirados. Pues El *mismo los excitó y movió* con virtud *sobrenatural* a escribir, y El mismo les asistió mientras escribían, de tal manera que ellos concebían exactamente, querían relatar fielmente y expresaban a propósito con verdad infalible todo y solamente lo que El les ordenaba escribir. De otro modo no sería El mismo el autor de toda la Sagrada Escritura» [29].

León XIII no solamente confirma la doctrina de los concilios de Florencia y Trento sobre el hecho de la inspiración de los Libros Sagrados, y la del Vaticano I en rechazar diversas explicaciones erróneas y recoger que son obra positiva de la inspiración del Espíritu Santo, sino que explicita esta obra, a saber:

a) Los hagiógrafos son «instrumentos», son «escritores inspirados».
b) «Dios los excitó y movió con virtud *sobrenatural* a escribir».
c) «Los asistió *mientras escribían*».
d) Por ello «*concebían* exactamente» lo que Dios quería.
e) «*Querían* relatar fielmente».
f) «Expresaban a propósito *con verdad infalible*...».
g) «Todo y solamente lo que El les ordenaba escribir».
h) Por ello Dios es «el *autor* de toda la Sagrada Escritura».

San Pío X, en el decreto *Lamentabili*, *condena* en la proposición 10.ª un concepto erróneo de la *inspiración* bíblica. Dice así:

«La inspiración de los libros del A. T. consiste en que los escritores israelitas han transmitido las doctrinas religiosas bajo un aspecto peculiar poco conocido o desconocido del todo para los gentiles» [30].

En la encíclica *Pascendi*, al exponer y condenar los errores modernistas, dice hablando de la inspiración bíblica:

«También hemos tocado algo sobre la naturaleza y origen de los Libros Sagrados. Conforme al pensar de los modernistas, podría uno definirlos rectamente por una colección de experiencias, no de las que a cada paso ocurren a cualquiera, sino de las extraordinarias e insignes que suceden en toda religión. Eso enseñan cabalmente los modernistas sobre nuestros libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento. En sus opiniones, sin embargo, advierten astutamente

[29] EB n.110.
[30] EB n.194.

que, aunque la experiencia pertenezca al tiempo presente, no obsta para que tome la materia de lo pasado y aun de lo futuro, en cuanto el creyente, o por el recuerdo hace que lo pasado viva a manera de lo presente, o por anticipación hace lo propio con lo futuro. Lo que explica cómo pueden computarse entre los Libros Sagrados los históricos y los apocalípticos. Así, pues, en esos libros habla en verdad Dios por el creyente; mas, según quiere la teología de los modernistas, sólo por la inmanencia y permanencia vital.

Se preguntará: ¿Qué dicen entonces de la *inspiración?* Esta, contestan, no se distingue, si no es acaso por la vehemencia del impulso que siente el creyente de manifestar su fe de palabra o por escrito. Una cosa parecida tenemos en la inspiración poética; por lo que dijo uno: «Dios está en nosotros; agitándonos él nos calentamos». De este modo debe decirse Dios origen de la *inspiración* de los Libros Sagrados» [31].

La inspiración bíblica no consiste, pues, en presentar las doctrinas religiosas israelitas «bajo un aspecto peculiar poco conocido o del todo desconocido para los gentiles», como se dice en el decreto *Lamentabili,* ni en un impulso vehemente e inmanente con el que el sujeto que cree se siente impulsado a manifestar de palabra o por escrito su fe, como se enseña en la encíclica *Pascendi.*

Bajo Benedicto XV, la *Pontificia Comisión Bíblica* dio un decreto sobre la parusía, en el cual, y en una fórmula feliz, sintetiza el sentir tradicional sobre el concepto de *autor* que Dios tiene en la confección—inspiración—de los Libros Sagrados. Según:

«el dogma católico sobre la inspiración e inerrancia de las Sagradas Escrituras, todo lo que el hagiógrafo afirma, enuncia, insinúa, debe ser considerado como afirmado, enunciado, insinuado por el Espíritu Santo» [32].

Benedicto XV, en su encíclica *Spiritus Paraclitus,* con la que conmemora el decimoquinto centenario de la muerte de San Jerónimo, expone, haciendo ver en esto el acierto y coincidencia de San Jerónimo, la doctrina de la inspiración bíblica. Escribe el Papa:

«Recórranse los libros del gran doctor; no hay una página que no atestigüe con evidencia que él sostuvo, firme e invariablemente, con la Iglesia católica entera, que los Libros Santos fueron escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, que tienen a *Dios por autor* y que como tales los ha recibido la Iglesia. Los libros de la Sagrada Escritura, afirma, fueron compuestos bajo la inspiración, o la sugerencia, o la insinuación y aun el dictado del Espíritu Santo; más todavía, el mismo Espíritu fue quien los redactó y publicó.

Pero, por otra parte, Jerónimo no tiene duda alguna de que todos los *autores de estos libros,* cada uno conforme a su carácter y a su genio, *prestaron libremente su concurso* a la inspiración divina.

[31] EB n.264-265.
[32] EB n.433.

De este modo no sólo afirma sin reservas lo que es el elemento común de todos los escritores sagrados, a saber: que su pluma era guiada por el Espíritu de Dios, a tal punto que Dios debe ser considerado *como* la *causa principal* de cada uno de los pensamientos y expresiones de la Escritura, sino que también distingue cuidadosamente *lo que es particular a cada uno de ellos.* Desde múltiples puntos de vista—ordenación de materiales, vocabulario, cualidades y forma de estilo—muestra que cada uno de ellos aportó a la obra sus facultades y fuerzas personales; y llega así a fijar y describir el carácter particular, las «notas» podría decirse, y la fisonomía propia de cada uno, sobre todo de los profetas y del apóstol San Pablo.

Para mejor explicar esta colaboración de Dios y el hombre en la misma obra, Jerónimo propone el ejemplo del obrero que emplea en la confección de algún objeto un *instrumento* o una herramienta; en efecto, todo lo que dicen los escritores sagrados «son palabras de Dios, no las palabras de ellos; al hablar por su boca, el Señor se sirvió de ellos como *instrumentos*».

Si ahora tratamos de saber cómo hay que entender este influjo de Dios sobre el escritor sagrado y su acción como causa principal, veremos en seguida que la opinión de San Jerónimo está en perfecta armonía con la doctrina común de la Iglesia católica en materia de inspiración; Dios, afirma él mismo, por un don de su gracia, *ilumina el espíritu del escritor* en lo que respecta a la verdad que éste debe transmitir a los hombres «en nombre de Dios»; *mueve en seguida su voluntad* y lo impulsa a escribir; y, por fin, le da la *asistencia especial y continuada hasta el término del libro»* [33].

San Jerónimo, como dice el Papa, está en pleno acuerdo con la «doctrina común de la Iglesia católica en materia de inspiración», y la doctrina de San Jerónimo es:

a) Dios es el *autor* principal de la Escritura.

b) Pero también concurren a él, como *instrumentos,* los hagiógrafos. «El Señor se sirvió de ellos como de instrumentos», dice.

c) Estos concurren *libremente.*

d) En los Libros Santos se ve la «huella» propia de cada uno de éstos. Esta acción divina inspiradora la expone San Jerónimo concretamente:

e) «Dios, por una gracia dada, *confiere luz a la mente* del escritor para lo que respecta a la verdad que ha de ser propuesta a los hombres en nombre de Dios».

f) «*Mueve su voluntad* y lo impulsa a escribir».

g) «Y, por último, le da una *asistencia especial y continuada hasta que termine el libro*».

Pío XI, en la encíclica *Studiorum ducem,* dice:

«Puesto el principio: «el *autor principal* de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo..., el hombre fue *autor instrumental*», no cabe la menor duda sobre la fe histórica de la Biblia», etc. [34].

[33] EB n.461.

[34] AAS (1923) p.320.

Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, después de recoger y confirmar la doctrina sobre la inspiración, extensión e inerrancia bíblicas de los concilios de Trento y Vaticano I, lo mismo que la enseñanza de León XIII en la *Providentissimus Deus*, cuyo cincuentenario con su encíclica conmemora, expone la doctrina sobre la naturaleza de la inspiración bíblica de la siguiente manera, aparte de citar y aprobar lo que ya dijo León XIII:

> «Parece digno de peculiar mención que los teólogos católicos, *siguiendo la doctrina de los Santos Padres, y principalmente del Angélico y común Doctor*, han explorado y propuesto la *naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica mejor y más perfectamente que como solía hacerse* en los siglos pretéritos. Porque partiendo del principio de que el escritor sagrado, al componer el libro, es *órgano o instrumento* del Espíritu Santo, con la circunstancia de ser *vivo y dotado de razón*, rectamente observan que él, bajo el influjo de la divina moción, de tal manera *usa de sus facultades y fuerzas*, que fácilmente puedan todos colegir del libro nacido de su acción «la índole propia de cada uno y, por decirlo así, sus singulares caracteres y trazas» [35].

Pío XII ha expresado la doctrina tradicional sobre la naturaleza de la inspiración bíblica en los siguientes puntos:

1) Se ha venido a lograr en estos tiempos un conocimiento más perfecto de *la naturaleza y de los efectos de la inspiración bíblica*, siguiendo la doctrina de *los Padres y principalmente la doctrina de Santo Tomás*, sobre la *causalidad*.

2) El Espíritu Santo es el que inspira.

3) El hagiógrafo es órgano suyo—instrumento—.

4) Este instrumento es vivo y dotado de razón.

5) Esta colaboración vital del hagiógrafo, que usa libremente de sus facultades, hace que, en su obra, se vea lo propio y peculiar suyo.

Otro documento de la Iglesia, en el que se habla de la inspiración bíblica, es la «Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica», sobre la historicidad de los evangelios, aprobada por Su Santidad Pablo VI. Aunque toca el tema incidentalmente, dice así:

> «No (se) olvide que los apóstoles predicaron la Buena Nueva llenos del Espíritu Santo, y que los evangelios fueron *escritos bajo la inspiración* del Espíritu Santo, que preservaba a sus autores de todo error» [36].

Aquí no sólo se afirma la inspiración de los evangelios *escritos*, sino que se pone la relación que hay entre esta inspiración y su efecto de *inerrancia* en la verdad de los mismos.

[35] EB n.565.
[36] *Ecclesia*, 30 mayo 1964, p.11.

El *concilio Vaticano II*, en su constitución dogmática *Dei verbum* sobre la divina revelación, va a hacer una síntesis de la doctrina tradicional de la Iglesia, no sólo sobre el *hecho* de la inspiración bíblica de los Libros Sagrados, sino también de la acción de la misma en el hagiógrafo. Como síntesis que es, no trata de explicitarla con amplitud, pero remite para cada una de sus afirmaciones a los documentos oficiales de la Iglesia, para indicar el *sentido y el alcance* que da a cada una de sus expresiones. Como esto es de interés, se va a dar el texto, separando las diversas proposiciones, para dar a continuación de cada una la documentación oficial a que remite.

a) «Las verdades reveladas por Dios, que se contienen y manifiestan en la Sagrada Escritura, se consignaron por inspiración del Espíritu Santo. La Santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo (cf. Jn 20,31; 2 Tim 3,16; 2 Pe 1,19-20; 3,15-16), tiene a Dios como autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia

(cf. concil. Vat. I, const. Dei Filius *c.2 de revelatione: Denzinger 1787 (3.006); Comm. Biblica. decret. del 18 de junio de 1915; Denzinger 2180 (3.629); EB n.433; S.C.S. Officii, carta del 22 de diciembre de 1923: EB n.510-517).*

b) Pero en la redacción de los Libros Sagrados Dios eligió a hombres, que utilizó usando de sus propias facultades y medios

(cf. Pío XII, encicl. Divino afflante Spiritu, *30 de septiembre de 1943: AAS 35 (1943) 314; EB n.565),*

c) de forma que, obrando El en ellos y por ellos

(en *y* por *el hombre: cf. Heb. 1,1; 4,7* (en); *2 Sam 23,2; Mt 1,2 y frecuentemente* (por); *Conc. Vat. I, Schema de doctrina cathol. nt.9: Coll. Lac. 522),*

d) escribieron, como verdaderos autores, todo y sólo lo que El quería»

(León XIII, encicl. Providentissimus Deus, *del 18 de noviembre de 1893: Denzinger 1952 (3293): EB n.178).*

Como se ve, en esta síntesis del concilio, junto con su complemento de los lugares pontificios, conciliares, etc., a los que remite para que se vea bien el *sentido y alcance de su intento*, éstos no son otros que los enseñados por la Iglesia y especialmente matizados por los últimos pontífices León XIII y Pío XII en los lugares que se citan. Es, pues, la doctrina misma tradicional de la Iglesia [36*].

Esta es la doctrina de la Iglesia sobre la *naturaleza* de la inspiración bíblica. Ella muestra igualmente el *criterio* a seguirse, ya que sobre sus enseñanzas acerca de la misma es sobre las que se ha de caminar y profundizar. Se ha seguido el

36* Cf. c.2 en el apartado del concilio Vaticano II, donde se complementa esta interpretación con las palabras óe Pablo VI sobre el sentido de las enseñanzas del concilio Vaticano II.

proceso histórico en la promulgación de sus documentos. Puede ahora, finalmente, presentarse una síntesis de conjunto de toda su doctrina sobre la *naturaleza* de la inspiración bíblica. Según la enseñanza de la Iglesia, la inspiración bíblica:

A) *No se constituye:* 1) Porque, siendo los libros compuestos sólo por industria humana, luego hayan sido recibidos canónicamente por la Iglesia (concilio Vaticano I, *Divino afflante Spiritu)*.

2) Porque contengan la revelación sin error (concilio Vaticano I, *Divino afflante Spiritu)*.

3) Porque sea, para el A. T., un modo especial que los autores judíos tienen de exponer sus doctrinas religiosas (decreto *Lamentabili)*.

4) Por un impulso humano inmanente y vital como pretendían los modernistas (encíclica *Pascendi)*.

5) La *inspiración bíblica* es distinta de la *revelación*. Deducción que se sigue necesariamente de la segunda proposición, antes citada, que rechaza el concilio Vaticano I.

B) *Se constituye:* 1) Por una *acción positiva* «Spiritu Sancto inspirante» (concilios de Florencia y Vaticano I, *Providentissimus Deus*, P. C. B., decreto sobre la parusía, *Spiritus Paraclitus, Divino afflante Spiritu*, concilio Vaticano II).

2) Esta acción es *sobrenatural*. Se desprende de ser *obra del Espíritu Santo*, y explícitamente lo dice León XIII: «Los excitó y movió con virtud *sobrenatural*» *(Providentissimus Deus)*; esta obra es realizada *gratia collata (Spiritus Paraclitus)*; obran bajo el influjo de «la divina moción» *(Divino afflante Spiritu*, concilio Vaticano II).

3) Dios es *autor* de estos libros (los documentos primitivos antes citados, concilios de Florencia, Trento y Vaticano I, *Providentissimus Deus, Spiritus Paraclitus*, concilio Vaticano II).

4) Dios es en esta obra *causa principal (causa princeps) (Spiritus Paraclitus, Divino afflante Spiritu)*.

5) El hagiógrafo es *instrumento (Providentissimus Deus, Spiritus Paraclitus, Divino afflante Spiritu)*.

6) Es instrumento *vivo y dotado de razón (Divino afflante Spiritu)*.

7) El hagiógrafo en esta función obra *libremente (Providentissimus Deus, Spiritus Paraclitus*, concilio Vaticano II).

8) Dios «obra en ellos y por ellos» (concilio Vaticano II).

9) En esta obra Dios les *ilumina* sobrenaturalmente la *inteligencia (Spiritus Paraclitus)*.

10) Por eso, concebían recta, exactamente *(Providentissimus Deus)*.

11) Les *mueve* sobrenaturalmente la *voluntad (Spiritus Paraclitus)*.

12) «Querían relatar fielmente» *(Providentissimus Deus)*.

13) Dios les da «una asistencia especial y continuada hasta el *término* del libro» *(Spiritus Paraclitus)*.

14) Los hagiógrafos «expresaban a propósito y con verdad infalible todo y sólo lo que Dios les ordenaba escribir» *(Spiritus Paraclitus*, concilio Vaticano II).

15) Los Libros Santos son, en consecuencia, «conscriptos» *(conscripti)* por Dios y el hagiógrafo (concilios de Trento y Vaticano I, *Providentissimus Deus*, concilio Vaticano II).

16) Por eso «todo lo que el hagiógrafo afirma, enuncia, insinúa, debe ser tenido por afirmado, enunciado, insinuado por el Espíritu Santo» (P. C. B., decreto sobre la parusía).

17) El *criterio* «in genere» para investigar la «naturaleza y efectos» de la inspiración bíblica es

a) Seguir la doctrina de los Santos Padres, de los Papas y concilios.

b) La del Angélico y común Doctor en la doctrina de la causalidad principal—Dios—e instrumental—el hagiógrafo— *(Divino afflante Spiritu)*.

IV. La doctrina de Santo Tomás sobre la causalidad instrumental

Precisamente Su Santidad Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, destaca con elogio el que

> «los teólogos católicos, *siguiendo* la doctrina de los Santos Padres y *principalmente la del Angélico y común Doctor*, han *explorado y propuesto la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica mejor y más perfectamente* que como solía hacerse en los siglos pretéritos. Porque partiendo del principio de que el *escritor sagrado*, al componer el libro, *es órgano o instrumento del Espíritu Santo*, con la circunstancia de ser *vivo y dotado de razón*, rectamente observan que él, bajo el influjo de la divina moción, de tal manera *usa de sus facultades* y fuerzas, que fácilmente puedan todos colegir del libro nacido de su acción la índole propia de cada uno y, por decirlo así, sus singulares caracteres y trazas» [36*].

El Pontífice indica que es recto camino de investigación el aplicar para la investigación de la «naturaleza y efectos» de la inspiración bíblica la doctrina de la causalidad instrumental que enseña Santo Tomás, siguiendo, penetrando y sistematizando las huellas de la tradición patrística.

[36*] EB n.565.

El mismo Angélico dice a este propósito:

> «El autor *principal* de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo..., el hombre... fue *autor instrumental*» (*Quodlib.* 7 a.14 ad 5). «En esta Escritura, el Espíritu Santo es el *autor* (sobrentendiéndose primario o principal), y el hombre *instrumento*» (*Quodlib.* 7 a.16).

Es, pues, su doctrina metafísica de la causalidad instrumental la que entra en juego para explicar luego concretamente la acción instrumental del hagiógrafo. He aquí su doctrina.

Todo *instrumento* necesita, para actuar en cuanto tal, ser movido por un agente principal.

Pero, en toda actividad, este agente principal—*causa principalis*—no utiliza el instrumento del que se sirve como una mera *ocasión* para que la causa principal actúe, ni es un mero ser *pasivo*, sin actividad alguna. Si así fuera, los instrumentos no actuaban y, por tanto, no serían utilizados para lograrse por medio de ellos un fin, ya que, por hipótesis, por su medio, nada podría lograrse. El pincel en manos del artista no es una mera *ocasión* para que él pinte. Pinta *con él*, y, de lo contrario, el cuadro no puede realizarse [37].

La *causa principal* es la que actúa en virtud propia. Tiene en sí misma el poder con que produce sus efectos. «La causa agente es doble: *principal* e instrumental. La *principal* opera por la virtud de su forma, a la que se asimila el efecto; así el fuego calienta con su calor...» [38].

La *causa principal* puede ser doble: primera y segunda. La causa principal *primera* es la que no solamente actúa en virtud propia, sino que no depende en su *ejercicio* de otra causa de la que requiriese depender, y produce además su efecto bajo la razón formal del ser. Tal es el caso de Dios creador.

Causa principal *segunda* es la que obra en virtud propia, pero requiere para ponerse en acto ser aplicada a él por la causa primera—Dios—, de la que depende. Y no produce sus efectos bajo la razón formal de *ser*, sino de *tal ser*. Así, el hombre, para ejercitar, v.gr., su inteligencia y voluntad, requiere una moción divina: si se trata del orden creado, moción natural, con la cual, teniendo ese dinamismo, pueda él ejercitar su inteligencia y voluntad en tales actos concretos de conocimiento y amor. Santo Tomás explica este dinamismo de la *causa principal segunda* por una verdadera premoción física.

El instrumento tiene dos acciones. Una es la que le co-

[37] *Summa Theol.* I q.45 a.5; III q.62 a.1 y ad 2; *De potentia* q.3 a.7; *De malo* q.4 a.3; *De veritate* q.28 a.4.

[38] *Summ. Theol.* III q.62 a.1.

rresponde a la «forma» del mismo. Así, a la sierra le corresponde por su «forma» serrar. Pero tiene otra *acción instrumental,* la cual no puede ejercitar sino en cuanto es *aplicada* al acto por la *causa principal* y *elevada* por ésta a producir un efecto *superior* al que está sólo determinado por su «forma». Así dice Santo Tomás: «El instrumento tiene dos operaciones: una que le compete según su forma propia; otra que le compete en cuanto es movido por el agente, la cual trasciende la virtud de la propia forma» [39].

Dice él: A la sierra le compete, por razón de su corte, cortar, pero cortar o serrar un lecho, esto lo hace en cuanto es instrumento del arte, movido por la causa principal [40].

Mas el instrumento, para ejercitar su «forma» propia, necesita ser actuado por la causa principal. La sierra no puede cortar sino en cuanto es movida por el carpintero. Pero ese plus que va a ejercitar su propia «forma», es decir, cortar con la sierra, v.gr., un lecho, es algo que le comunica la *causa principal,* y que Santo Tomás llama «virtus instrumentalis» [41].

Esta «virtus instrumentalis», que es una *elevación* y proyección de la «propia» forma del instrumento, no se realiza sino en cuanto se hace *actuar* a la «forma» propia del mismo. «No se logra la *acción instrumental* si no es ejerciendo la *acción propia;* así, cortando, se hace el lecho» [42].

Mas así como la causa principal tiene su «forma» propia y estable en la naturaleza, esta «virtus instrumentalis» es una entidad transeúnte, vial, es un ser incompleto. «Puesto que el instrumento no obra sino en cuanto es movido por el agente principal, que actúa por sí, y la virtud del agente principal tiene un ser permanente y completo en la naturaleza, la «virtus instrumentalis», por el contrario, tiene un ser transitorio de uno a otro e incompleto; como el movimiento, es acto imperfecto del agente al paciente» [43].

Esta «virtus instrumentalis» que comunica la causa principal al instrumento es una *elevación* que rebasa por necesidad metafísica la simple capacidad del instrumento. Así dice Santo Tomás que «la causa instrumental no sólo produce un efecto *superior*» a la simple «forma» del instrumento [44], sino que incluso hasta lo produce «más allá de su *especie*»: «ultra suam speciem» [45].

De la conjunción de la causa principal y de la causa instrumental se produce el *efecto.* Pero el instrumento concurrió,

[39] *De Verit.* q.28 a.4.
[40] *Summ. Theol.* III q.62 a.1 ad 2.
[41] *Summ. Theol.* III q.62 a.4.
[42] *Summ. Theol.* III q.62 a.1 ad 2.
[43] *Summ. Theol.* III q.62 a.4.
[44] *Summ. Theol.* III q.79 a.2 ad 3.
[45] *Summ. Theol.* III q.77 a.3 ad 3.

causó, con la causa principal, *todo* el efecto. «El mismo efecto se atribuye *todo* al instrumento, y también *todo* él al agente principal»[46]. La causa instrumental concurre a *todo el efecto*, es causa instrumental de *todo* él.

Aunque *todo* el efecto se atribuye a la *causa principal* y a la *causa instrumental*, no se atribuye a ellas de la misma manera. Se atribuye a la *causa principal* como causa principal, y a la *causa instrumental*, como tal. «Todo efecto representa de alguna manera su causa, aunque diversamente»[47]. En todo efecto quedan los *vestigios* de las dos causas.

Así dice, en este sentido, Santo Tomás: «El efecto no se asimila al instrumento, sino al *agente principal*, como el lecho no se asimila a la sierra, sino al arte que está en la mente del artífice»[48].

Pero también el *instrumento* deja su huella en el efecto, pues no en vano fue hecho con él. «La *virtus* de la causa primera se recibe en la causa segunda al modo de ésta»[49].

Es ésta la doctrina metafísica de Santo Tomás sobre la causalidad instrumental, cuyo seguimiento en la investigación de la «naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica» tanto elogia Pío XII, y cuya aplicación y profundización de la misma en el caso de Dios que inspira y del hagiógrafo—instrumento—es la que explica esta *naturaleza sobrenatural* de la *inspiración bíblica*.

BIBLIOGRAFIA

COPPENS, J., *Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et l'inerrance des Saintes Écritures?:* Nouv. Rev. Théol. 86 (1964) 933-947; HESSLER, B., *Zur Frage nach dem« Vollsinn» der Hl. Schrift:* Wiss. und Weish. 21 (1958) 134-141; HUBY, J., *L'étude de l'Écriture Sainte d'après l'Encyclique «Spiritus Paraclitus»:* Études 166 (1921, 1) 1-13; LEITNER, F., *Die prophetische Inspiration:* Biblische Studien 1 (1896) 4-5; LOHFINK, N., *Ueber die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift.:* Stimmen der Zeit 174 (1964) 161-181; MCCARTHY, D. J., *Personality, Society and Inspiration:* Theol. Stud. 24 (1963) 553-576; MERKELBACH, H., *L'inspiration des divines Écritures* (Lieja-Arras 1911); SCHILDENBERGER, J., *Vom Geheimnis des Gotteswortes* (Heidelberg 1950); SCHULTES, R., *Lehre des hl. Thomas über das Wesen des biblischen Inspiration:* Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie 16 (1902) 80-95; SCHROEDER, F. J., *Père Lagrange: Record and Teaching in Inspiration:* Cath. Bibl. Quart. 20 (1958) 206-217; SELBST, J., *Das päpstliche Rundschreiben «Providentissimus Deus» über das Studium der hl. Schrift:* Der Katholik, Mainz, 74,1 (1894) 97-115.193-212.289-311.

[46] *Contra Gentes* l.3 c.70.
[47] *Summ. Theol.* I q.45 a.7; *De Verit.* q.27 a.7; *Contra Gentes* l.3 c.49.
[48] *Summ. Theol.* III q.62 a.1; cf. II-II q.172 a.2 ad 3; III q.62 a.5 ad 1.
[49] *In I Gent.* dist.18 q.1 a.5.

CAPITULO IV

Naturaleza de la inspiración bíblica

Revelación e inspiración bíblica son, de suyo tomados, dos conceptos distintos y que, de por sí, no se incluyen. Revelación es, estrictamente hablando, la manifestación de una verdad preferentemente sobrenatural nueva. Pero estando la Escritura *toda* ella inspirada, se ve ya que no toda ella está *revelada* en este sentido técnico y estricto. Pues muchísimas de las cosas que se dicen en la Escritura no son verdades ni nuevas ni sobrenaturales para el hagiógrafo, sino que eran elementos—conocimientos—de su cultura humana. Sólo en un sentido lato puede hablarse de estar *toda* la Escritura *revelada*, en el sentido de que, aun esos conocimientos que el hagiógrafo tiene por vía humana, al ser juzgados con la inspiración bíblica, tienen un nuevo *modo* de ser en él, son ahora verdades extrínsecamente sobrenaturales al ser juzgadas, conocidas y manifestadas «cum certitudine divina» y «modo divino» [1]. Es un modo secundario de revelación.

Pudiendo, pues, la inspiración bíblica ser ajena a la revelación estricta, se va a estudiar ahora la naturaleza de la inspiración bíblica, dejando para un apartado siguiente el estudio de la inspiración con revelación.

El hagiógrafo, causa instrumental racional.—A través de la enseñanza de la Iglesia, lo mismo que de los datos de la Escritura, se ve que el hagiógrafo fue tomado por Dios, «causa principal» (Benedicto XV), para escribir un libro, como su «instrumento», pero con la particularidad de que lo tomó como instrumento *vivo* y *racional*. Por tanto, el hombre, como hombre, es el que es tomado por Dios como su instrumento para escribir una obra.

Pero este instrumento humano no va a ser tomado *pasivamente, inertemente*, sino como ser «vivo y racional», *vitalmente*. «Es órgano o instrumento del E. S., con la circunstancia de ser vivo y dotado de razón» (Pío XII) [2].

Mas este instrumento humano, para escribir una obra, no es un instrumento simple, como lo es el pincel o la sierra, sino que es complejo, compuesto: el hombre, para esta obra, es un haz de facultades. Todas las facultades que intervienen en la psicología humana para componer un libro van a entrar aquí en juego para esta obra. Todas ellas—el hombre—van a ser

1 PESCH, *De inspiratione S. Scripturae* (1906) p.414 n.10.
2 EB n.565.

instrumentos que va a utilizar, para componer un libro, el mismo Dios. Dios va a ser *autor* principal del libro. Y se va a constituir como tal por la inspiración bíblica (concilios Vaticano I y II), con cuya acción se va a ir posesionando instrumentalmente de las facultades del hagiógrafo. ¿En qué forma? Si, por parte de Dios, la inspiración es una acción con la que tiende a posesionarse instrumentalmente de las facultades del hagiógrafo, esta acción inspiradora ha de ser distinta en orden a cada una de las facultades de las que ha de posesionarse. Está condicionada por la naturaleza de éstas. Así, será luz en la inteligencia, pero dinamismo en la voluntad. Por eso la inspiración bíblica tiene un valor *análogo*, según las potencias.

La inspiración bíblica es gracia carismática.—Tratándose del orden sobrenatural, se está en el orden de la gracia. La gracia es estática o dinámica. La estática es la gracia santificante o «habitual», la cual santifica el sujeto en el que está y le afecta en la línea del ser. Fuera de la línea del ser o de la esencia, hay otro tipo de gracia que mira a la operación, y ésta es doble. Una es la «gracia actual», que Dios confiere para actuar sobrenaturalmente, y con la cual busca normalmente la expansión de la gracia «habitual», a que se prorrumpa en obras de santidad, al ser informadas por la caridad, y con la cual busca la santificación personal del sujeto.

Otra es también un tipo de «gracia actual», sobrenatural, pero con la cual no tiende, directamente al menos, al provecho espiritual del sujeto en el que recaiga, sino que tiende a beneficiar a la Iglesia, a los hombres. Se da a uno, pero directamente en beneficio de otros [3]. Son las gracias «carismáticas».

Entre estas gracias «carismáticas» está la gracia de la inspiración bíblica.

Es, en primer lugar, «gracia» *sobrenatural*. Los concilios y los Pontífices lo expresan al decir que estos libros se compusieron «inspirando el Espíritu Santo». Y toda acción del Espíritu Santo es acción divina sobrenatural. Lo cual dice abiertamente Benedicto XV, al escribir que al hagiógrafo se le confiere esta acción de Dios en la inteligencia como «donación de la *gracia» (gratia collata)* [4]. Y León XIII, en la *Providentissimus Deus*, dice que Dios mismo «excitó y movió con virtud *sobrenatural (supernaturali ipse virtute)* a escribir «a los hagiógrafos» [5].

En segundo lugar no se constituyó Dios autor primario de estos libros, no los «conscribió» con el hagiógrafo directamente

[3] *Summ. Theol.* I-II q.111 a.1.
[4] EB n.461.
[5] EB n.110.

para santificar a éste, sino para dejar en la Escritura su palabra y su revelación escrita a los hombres. La misma Escritura lo dice en ocasiones. Los profetas transmiten la palabra de Yahvé a su pueblo. El autor del segundo libro de los Macabeos hace un resumen del libro de Jasón de Cirene para «*utilidad* de todos aquellos que toman este libro en sus manos» (2 Mac 2,27). San Lucas dirá en el «prólogo» de su evangelio que lo escribe, dirigiéndolo a Teófilo, «*para que conozcas* la firmeza de la doctrina que has recibido» (Lc 1,4). Y San Juan, en el fin de su evangelio, dice su objetivo: «Estas cosas fueron escritas *para que creáis* que Jesús es el Mesías, Hijo de Dios, y *para que, creyendo,* tengáis vida en su nombre» (Jn 20,32). Esta es la finalidad de todos los libros de la Escritura: tender a enseñar la vida eterna y el modo de conducirse para alcanzarla. Y la inspiración bíblica, como gracia carismática, se da para la finalidad que se propone el hagiógrafo.

Dándose esta «gracia» para escribir un libro, ha de ser *transitoria* en el sujeto, sólo en orden a componerlo. La inspiración bíblica, pues, no es una gracia permanente, sino transitoria, «vial».

La inspiración bíblica es de suyo inconsciente al hagiógrafo.—La inspiración es, salvo revelación, desconocida por el hagiógrafo. Como ésta no supone, de suyo, revelación de nuevas verdades, sino juicio divino, «certitudo divina», sea de las reveladas o de las conocidas por vía natural; y como la gracia «actual» opera en el sujeto al «modo humano», como escondiéndose en el molde humano—hecho incluso de experiencia religiosa ordinaria—, se sigue que la inspiración bíblica, carisma perteneciente al género de la gracia «actual», no exige acusar su presencia sobrenatural en el sujeto sobre el que recae. De la misma manera que un cristiano, a la hora de sus prácticas piadosas, hechas bajo la moción de la gracia actual, sabe por la fe que aquélla existe y sin duda le actúa, pero no puede saberlo con certeza ni experimentar su presencia en él, así el hagiógrafo, salvo revelación de Dios, no puede ser consciente de esta acción sobrenatural de la inspiración bíblica. De la gracia habitual—y analógicamente vale a este propósito de la gracia inspirativa—el concilio de Trento enseña que «nadie puede saber con certeza de fe, en la que no puede haber error, hallarse en estado de gracia» [6]. Y hasta los profetas mismos, en ocasiones, llegaron a dudar si lo que conocen lo saben por revelación o por espíritu propio, a causa de dárse-

6 DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* n.802.

les esta revelación, como dice Santo Tomás, «por cierto instinto ocultísimo»[7].

La misma Escritura muestra también el desconocimiento que los hagiógrafos tienen de esta acción carismática inspiradora en ellos. Así, por ejemplo, el autor del segundo libro de los Macabeos, ya citado, proponiéndose hacer un «resumen» de la obra de Jasón de Cirene; los autores de los libros de los Reyes y de los Paralipómenos remitiendo al lector, para varios datos, a las fuentes que utilizan; San Lucas diciendo el propósito de su evangelio y las «fuentes» en las que se documentó, o San Juan diciendo que narra lo que vio (Jn 19,35; 1 Jn 1,1-3). No dicen que Dios les haya «hablado» para hacer esto; ni «revelado» el propósito, ni que se hallen «inspirados». Hablan sencillamente de un intento aparentemente religioso-humano, que, sin embargo, estaba todo él iluminado y movido por la acción carismática de la inspiración bíblica. Eran *inconscientes* de ella.

La preparación «cultural» del hagiógrafo.—Se está estudiando la inspiración bíblica en cuanto *no incluye revelación sobrenatural* en sentido estricto. Por eso hace falta indicar esta preparación, *previa* a la inspiración, que el hagiógrafo ha de tener, y sobre cuyos elementos, en orden a la composición del libro, va a recaer la inspiración bíblica.

La finalidad de los Libros Sagrados es una finalidad religiosa, más o menos acusada. Incluso aparece esto en el libro de Rut.

Para esta finalidad religiosa el hagiógrafo pone a contribución sus elementos culturales y religiosos. Estos conocimientos pueden ser:

a) *Naturales:* historia, costumbres, geografía, etc.

b) *Religiosos:* no sólo la especulación filosófica que uno pudiera alcanzar sobre Dios y la moral—Teodicea y Etica—, sino que son muchas veces sobrenaturales, pero no *revelados* por Dios a *él*, sino que es la revelación hecha a otros, v.gr., profetas, y que viene ahora por vía humana a recogerla el hagiógrafo, y a su luz, influido por sus principios y consecuencias, va a componer un libro sagrado.

Cabe que para determinarse a la composición del mismo haya podido haber incluso iluminaciones o mociones sobrenaturales previas, incluso con mandatos, como se lee en la misma Escritura, v.gr., cuando se lee que Dios ordenó a Moisés «poner por escrito» la victoria sobre los amalecitas

[7] II-II q.171 a.5.

(Ex 17,14), o cuando San Juan dice en el Apocalipsis: «Oí una voz del cielo que decía: Escribe: Bienaventurados los que mueren en el Señor» (Apoc 14,13), salvando siempre lo que haya de «género literario»; o que la providencia de Dios haya actuado con influjos morales, y por medio de causas segundas, como sería la petición que unos caballeros romanos hicieron a San Marcos para que escribiese su evangelio [8]; o incluso haber surgido en principio por un simple motivo de conveniencia humana, tal es el caso del segundo libro de los Macabeos. Todos estos elementos son *previos*. Pero la inspiración bíblica ha de llegar a influir en estos elementos *previos* a la hora, al menos, de la *decisión* de la composición, para hacer que el propósito y juicio de los mismos sean sobrenaturalizados, aparte del momento en que sean seleccionados para su incorporación al libro planeado. Si no no rebasarían, por razón del sujeto autor, la valoración y propósito naturales y humanos. Y la inspiración bíblica afecta a todo el cuadro psicológico normal del autor humano para la elaboración de su obra; lo contrario sería, psicológicamente, *violento*. Y la gracia carismática inspirativa obra suavemente: al «modo humano».

La preparación «moral» del hagiógrafo.—Siendo la inspiración bíblica una gracia sobrenatural que va a hacer al hagiógrafo *instrumento* de Dios para hablar por él, ¿no exige esto en el sujeto paciente, si no una santidad de grado elevado, al menos el estado de gracia? Dos cosas pueden considerarse: *a)* una, lo que sea absolutamente necesario; *b)* otra, lo conveniente.

a) *Lo necesario.*—Si se atiende a ver si es absolutamente necesaria alta santidad de vida, o, al menos, estado de gracia, hay que decir que no.

En primer lugar, si puede haber profetas que hablan verdaderamente en nombre de Dios—como instrumentos—y no sean santos, se ve que el hagiógrafo igualmente puede estar sin gracia. Y de esto da algún caso la Escritura. Pues ésta cita la *profecía* de Balaán, que aparece como una especie de brujo (Núm cc.22-24). Y el mismo Santo Tomás admite que puedan profetizar verdaderamente los hombres malos [9], e incluso admite que los profetas de los demonios son instruidos, a veces, por los demonios en la verdad, y cuyas verdades—revelaciones—pudieron ellos recibir de Dios por medio de los ángeles [10].

La razón teológica de esta posibilidad está en la doctrina

[8] Clemente A., *Hypotyp. ad 1 Pet.* 5,14: MG 9,732.
[9] II-II q.172 a.6.
[10] II-II q.172 a.6.

de la gracia «actual», a la que pertenece, como una especie, la gracia «carismática» de la inspiración bíblica, la cual no exige, de suyo, la santidad ni el estado de gracia.

Si Dios, por el contacto con un sujeto—instrumento—mediante la gracia «actual», confiriese santidad, o exigiese esto una unión a él por la caridad, entonces toda gracia «actual» sería santificadora. Y, aunque la gracia «actual» que Dios dispensa normalmente, como medio de actividad sobrenatural en el sujeto, tiende a santificarlo—sea por disposición, sea por desarrollo—, no por ello exige que ya sea santo el sujeto sobre el que recae—tal es la gracia preveniente y dispositiva a la justificación—, ni siempre esta gracia dispositiva («gracia suficiente») logra su objetivo de santidad («gracia eficaz»).

Pero, sobre todo, la inspiración bíblica es una gracia *carismática*, con cuyo tipo de gracias Dios no tiende directamente al provecho espiritual del que la recibe ni, por tanto, mira directamente a santificarlo, sino que se la comunica a él como a un intermediario, en orden al provecho espiritual de la comunidad. Y una gracia que, por hipótesis, no es «santificante» ni se da al sujeto para santificarlo, no exige en éste un estado, de suyo, ni *dispositivamente* apto para que esta gracia lo santifique, ni un estado de gracia para que con la colaboración de la misma le aumente ésta. Por todo lo cual, la inspiración bíblica no exige en el sujeto, absolutamente hablando, ni alta santidad de vida, ni siquiera el estado de gracia.

b) *Lo conveniente.*—Pero si se atiende a lo *conveniente*, entonces, teniendo en cuenta el plan sabio y suavemente providente de Dios, seguramente hay que admitir que sus hagiógrafos no sólo estaban unidos a él por la caridad y la gracia, sino que probablemente, sobre todo para los que transmiten las más altas verdades, se hallaban en un alto grado de santidad.

De hecho se sabe que varios de ellos eran apóstoles; v.gr., San Mateo, San Juan, San Pablo y otros que estaban íntimamente ligados a los apóstoles y a su obra, como San Marcos y San Lucas. En el A. T., si hay libros, como los Salmos o el Cantar de los Cantares, que son férvidas elevaciones a Dios, otros, en cambio, tienen menos contenido religioso, tal el libro de Rut. Sin embargo, todos estos autores que iban a ser instrumentos vivos de Dios, que iban a hablar en su nombre, todos estos libros que iban a ser por excelencia santos, que contenían la revelación «oficial» *escrita*, todo esto, en el plan de la providencia sobrenatural de Dios, acusa una

máxima conveniencia del estado de gracia y de una cierta santidad, no sólo ordinaria, en éstos. Así se concebiría mal un San Juan volcando su amor en Cristo al componer su evangelio, o los arrebatos de altísima mística de San Pablo en sus cartas cristológicas, sin hallarse en alturas de santidad.

La inspiración en la inteligencia.—Dando Dios el carisma de la inspiración bíblica precisamente para componer con el hagiógrafo un libro de verdades religiosas, se ve ya que esta acción sobrenaturalmente inspirativa ha de afectar a la inteligencia del hagiógrafo, puesto que si el libro va a ser de verdades, éstas están formalmente en la inteligencia. Y si el hagiógrafo va a ser *instrumento* de Dios para *expresarlas*, ha de serlo antes instrumento suyo en el *concebirlas*.

Abiertamente dice León XIII, en la encíclica *Providentissimus Deus*, que Dios actúa sobrenaturalmente en la *inteligencia* de los hagiógrafos. Dice: Dios mismo

> «los *excitó* y movió con *virtud sobrenatural* («supernaturali virtute»), a escribir, y él mismo los asistió mientras escribían, de tal manera que *concibiesen* rectamente en su *mente (ut recte mente conciperent)*... todo y solamente lo que él les ordenaba escribir» [11].

Hay, pues, una *acción sobrenatural* de Dios en la inteligencia del hagiógrafo, que le hace *concebir* rectamente lo que Dios quiere comunicar a los hombres por su medio.

Pero esta acción sobrenatural de Dios en la mente del hagiógrafo, ¿es extrínseca o intrínseca a ella?

Sería extrínseca si se la concibiese como una acción de Dios en la facultad—inteligencia—de tal manera que, actuando *extrínsecamente* a ella, obligase, forzase a ésta a prorrumpir en lo que Dios quisiese, puesto que Dios puede gobernar aun así profundamente las potencias.

Benedicto XV, en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, hablando precisamente de la doctrina de San Jerónimo sobre la inspiración bíblica, dice:

> «Si ahora tratamos de saber cómo hay que entender este influjo de Dios sobre el escritor sagrado y su acción como causa principal, veremos que la enseñanza de San Jerónimo está en perfecta armonía con la doctrina católica común en materia de inspiración. Puesto que Dios, afirma él mismo, por *un don de su gracia, ilumina el espíritu del escritor (gratia collata, scriptoris menti lumen preferre)* en lo que respecta a la verdad que éste debe transmitir a los hombres en nombre de Dios» [12].

No se trata, pues, según la Iglesia, de una acción *extrínseca* a la potencia, forzadora y violenta, con la que Dios hiciese

[11] EB n.110.

[12] EB n.461.

prorrumpir al hagiógrafo en un pensamiento suyo, sino que es por una acción *intrínseca* («gratia collata») e *iluminadora* [12*].

Pero si se concibiese esta acción de Dios, en la hipótesis dicha, por una acción *extrínseca* a la potencia, resultaría que esta acción del hagiógrafo sería simplemente *humana*. Porque si Dios movía a la potencia humana—inteligencia—a que prorrumpiese en un pensamiento que él quería y al que él la *forzaba*, ya que este modo era humana y psicológicamente *violento*, resultaba que Dios movía a la potencia a actuar, pero el pensamiento era «elícito» *sólo* de ella. Y, por tanto, era un pensamiento puramente *humano*. Y si llevaba la *infalibilidad* por esa acción, aunque *violenta*, hipotéticamente posible, en modo alguno podría decirse de ese acto o pensamiento, «elícitamente» humano, que era, en verdad, palabra sobrenatural de Dios, como es toda la palabra de la Escritura. El concepto católico de la palabra de Dios en la Escritura, que se constituye precisamente por la inspiración, exige que ese acto «elícito» de la mente sea producido no sólo por la simple facultad humana, sino por la conjunción de ésta con la luz sobrenatural: que sea *intrínsecamente* producido por la potencia connaturalmente sobrenaturalizada.

Por otra parte, se concluiría normalmente esto sabiendo que Dios toma al hagiógrafo para esta obra como instrumento *humano* y, por tanto, con su psicología normal. Pues «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona».

Para el acto cognoscitivo humano *natural* se requieren fundamentalmente dos elementos: *a)* la potencia intelectiva, cognoscitiva, «luminosa», el *intelecto* (posible), que es el que va a emitir el «juicio» sobre lo que haya de considerar; *b)* el *objeto*, sensible o intelectual, que en todo caso ha de estar «intelectualizado» para poder ser comprendido por el «entendimiento posible». De la conjunción de ambos elementos, el entendimiento conoce. Santo Tomás, hablando precisamente del proceso sobrenatural profético revelatorio, enuncia la necesidad de estos dos elementos así: «Para el conocimiento (sobrenatural con revelación) se requieren dos cosas: la *recepción* de lo que se ha de conocer y el *juicio* (sobrenatural) de estas cosas» [13].

Llevado este proceso al orden sobrenatural inspirativo, *sin revelación*, se ve que ha de ser modificado algún tanto el cuadro del conocimiento *sobrenatural*. Sobre el objeto a conocerse, en absoluto, no hace falta. Así, San Lucas, para escribir su evangelio, tiene todo el material preparado. Sin duda que

12* II-II q.171 a.1 ad 4.

13 *De Verit.* q.12 a.7.

habría intervenciones sobrenaturales, providenciales al menos, en el curso de su proceso elaborativo. Ya que el hagiógrafo, movido por Dios, ha de escribir «lo que Dios quiere y *como* él quiere». Y puede ser que Dios quisiera no amoldarse a una simple conveniencia de rasgo humano—polémico, histórico, kerigmático, etc.—, sino que el hagiógrafo se amolde a propósitos y matices suyos. Pero se considera preferentemente el objeto a juzgarse sobrenaturalmente por la «inspiración» como simplemente humano, ya que se le considera sin revelación.

Mas para que este *objeto* sea sobrenaturalizado hace falta que sea percibido y entendido bajo su *juicio sobrenaturalmente*. Esto exige, en absoluto, ser emitido por la facultad humana en virtud de una «luz» sobrenatural. Pues «el juicio de la mente humana se da según la fuerza *(vim)* de la luz intelectual» [14].

Por eso, si la «luz» es sobrenatural, el «juicio» que se dé de los conocimientos que se tengan por vía humana—v.gr., San Mateo al referir en su evangelio las palabras y milagros que presenció de Cristo—, o por tradición y documentación—como San Lucas, que se informa de testigos orales y escritos sobre la vida de Cristo, para escribir su evangelio—, es *sobrenatural*. El hagiógrafo, en este caso, «juzga» *sobrenaturalmente* lo que Dios quiere y como él quiere que lo juzgue. Es el caso del hagiógrafo que, por hipótesis, sólo haya de escribir sobrenaturalmente cosas que sabe por vía humana y no por una revelación que directamente se le haga a él. Tal es el efecto que produce esta «luz» en el hagiógrafo: juzgar «modo divino» y «con certeza divina», aunque aparentemente él no lo perciba, como antes se indicó al hablar de la gracia «actual», la experiencia de su presencia.

Si se quisiera sensibilizar el efecto de esta «luz», se podría decir que, si el intelecto fuese blanco, vería las cosas conforme a las reacciones que en ellas proyectase su luz; si el sobrenatural fuese colorear la potencia de un color rojo, las cosas se percibirían con la objetividad que tenían, pero coloreadas de rojo. Lo que no es otra cosa que el aforismo escolástico de que «quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur».

Pero hasta aquí no es más que la acción sobrenatural «inspirativa» en la inteligencia, relativa a la *recepción* del «objeto» a conocerse ante la presencia de la facultad intelectiva sobrenaturalizada.

En qué consista este «lumen supernaturale» es un misterio. Aunque, en realidad, no es más que la potencia humana inte-

[14] II-II q.173 a.2.

lectiva elevada al orden sobrenatural. Como el entendimiento es de naturaleza «luminosa», pues tiene por misión «ver» naturalmente, al elevarlo al orden sobrenatural, Dios le confiere un aditamento, un accidente sobrenatural, que lo sobrenaturaliza en su misma línea y naturaleza cognoscitiva. Con ello, el intelecto se *eleva*, se «fortifica», por lo que se capacita para ver con modo sobrenatural los elementos que se presenten a su consideración. Así dice Santo Tomás: «El juicio sobrenatural del profeta (aquí hagiógrafo) se hace en virtud de la luz que se le infundió, por lo cual el *intelecto* es fortificado («roboratur») *para juzgar*» [15].

Inspiración del juicio.—La Escritura es un libro en el que se comunica la verdad. Pero la verdad se encuentra formalmente en el *juicio*. Es ésta la segunda operación mental en la que se establece formalmente la verdad. Por eso, si el hagiógrafo recibe sobrenaturalmente de Dios «luz en la mente» («menti lumen») [16] para que «*conciba rectamente*... todo... lo que (Dios) le mandase» escribir, como dice León XIII [17], puesto que por su obra escrita se va a comunicar la verdad de Dios, se sigue que esta *inspiración* ha de afectar especialmente al *juicio*.

Y así Santo Tomás, al hablar de la *revelación* profética, enuncia un principio fundamental de la psicología de la verdad: «El juicio de la mente humana se hace en virtud de la luz intelectual» [18]. Analógicamente sucede esto en el orden sobrenatural. Esa verdad que conoce ya humanamente, por hipótesis, el hagiógrafo, se va a hacer verdad divina al ser juzgada con un juicio que prorrumpa no en virtud de la simple «luz intelectual» humana, sino en virtud de una luz sobrenatural *(lumen intelligibile supernaturale)*.

Pero el juicio aparece en la mente humana con una doble función: «juicio especulativo» o «teórico» y «juicio práctico». A ambos juicios ha de afectar la inspiración bíblica.

a) *Inspiración del juicio especulativo.*—El juicio *especulativo* es el que valora la verdad en sí misma; la considera, la estudia, la afirma o la niega en sí misma, en lo que tiene de tal. Es valoración absoluta.

Tratándose aquí, ahora, sólo de la *inspiración* bíblica que no lleve aneja *revelación*, sino que es sólo «luz» para juzgar ideas y conocimientos que el hagiógrafo ya tiene recibidos por vía natural, se sigue que, si Dios quiere que esas verdades

[15] *De Verit.* q.12 a.7.
[16] EB n.461.
[17] EB n.110.
[18] II-II q.173 a.2.

sean juzgadas sobrenaturalmente *(quod Deus vult)* y del modo que a él le plazca *(quomodo vult)*, entonces es absolutamente necesario que la inspiración bíblica afecte al «juicio teórico». Sólo así esas verdades serán juzgadas, antes de pasar al libro, como verdades sobrenaturales, en la medida que él quiera que en el libro aparezcan ésas escritas como *verdades*. El complemento de esta afirmación se verá pronto. Y esto hace ver, naturalmente, que la inspiración bíblica ha de afectar también a la primera operación mental: «simple aprehensión» o recepción de «especies», ideas. Ya que de ellas ha de salir el fruto sobrenaturalizado del juicio.

b) *Inspiración del juicio práctico.*—El «juicio práctico» considera la verdad o falsedad—el pensamiento de la mente—en orden a una *realización práctica*. Tiende formalmente a su transmisión, a su enseñanza, o a un propósito y fin concreto.

> «El intelecto especulativo y el práctico difieren en esto—dice Santo Tomás—: el *intelecto especulativo* lo que aprehende no lo ordena a la obra, sino sólo a la consideración de la verdad; el *intelecto práctico*, por el contrario, lo que aprehende lo ordena a la obra» [19].

Siendo, pues, el fin del juicio *práctico* tender a transmitir un pensamiento, a comunicar una idea, proponiéndose el hagiógrafo—mejor, Dios por el hagiógrafo—comunicar a los hombres por escrito diversos pensamientos, exige esto que esté inspirado el juicio *práctico*. Ya que, de lo contrario, no estarían estas verdades *ordenadas sobrenaturalmente a transmitirse por Dios*, sino sólo por el hagiógrafo. No sería una obra «teándrica», sino simplemente humana [19*].

Algunos autores propusieron que la inspiración bíblica, en la inteligencia, sólo afectaba al «juicio práctico», porque los conocimientos ya eran previo patrimonio del hagiógrafo, logrados por vía humana, y, por tanto, bastaba para comunicar estos pensamientos humanos el que Dios le inspirase el «juicio práctico» sobre la *conveniencia* de darlos a la publicidad por escrito.

Ya la misma expresión de la *Providentissimus Deus*—«ut *recte* mente *conciperent*»—va preferentemente al juicio especulativo. La «recta concepción» de lo que El quiere comunicar por escrito se entiende preferentemente del juicio teórico: de concebir rectamente, «cum certitudine divina», la verdad misma.

Pero la razón fundamental que hace ver que esta posición

[19] I q.79 a.11.

[19*] E. Levesque, *Essai sur la nature de l'inspiration*: Revue des Facultés cath. de l'Ouest (1895) 208-211; M. Dick, *L'inspiration*: Revue Biblique (1896) 490; Th. Calmés, *Qu'est-ce que l'Écriture sainte?* (1899); Pesch, *De inspiratione* (1906) n.418; Dorsch, *Institutiones theologiae fundamentalis* (1927) p.104-105.

no es aceptable es que, si solamente la inspiración bíblica se diese para sobrenaturalizar el «juicio *práctico*», resultaba que las ideas, los pensamientos del hagiógrafo, serían exclusivamente *humanos*. Era Dios que hacía ver sobrenaturalmente al hagiógrafo la conveniencia de transmitir sus propios pensamientos humanos. Y la Escritura, aparte de lo que tiene de contenido *revelado*, es palabra y *verdad*, no del hombre, sino de Dios.

Inspiración del juicio práctico como «modo» de realización.—Dios, que inspira el juicio *práctico* como *hecho*, es decir, como conveniencia de transmisión de pensamientos, ha de inspirar también el «juicio práctico» en lo que tiene de *modo* concreto de realización.

Los pensamientos del hagiógrafo que, inspiradamente, va a transmitir, exigen, para escribirse, *encarnarse* en una forma o «modo» concreto. No es una simple concepción acompañada de un vago juicio sobre la conveniencia de poner por escrito tales pensamientos. La inspiración mueve al «juicio práctico» eficazmente para que esos pensamientos sean puestos por *escrito*. Esto hace que el «juicio práctico», afectado por la inspiración bíblica, se extienda a ver el plan o género literario general más conveniente para encarnar ese pensamiento fundamental, o esas ideas-eje, estructurador del libro, aunque luego, en la confección y sobre la marcha, se vaya juzgando la conveniencia de los detalles de composición, de estilo, de léxico. El «juicio práctico» que Dios inspira es *para* poner por *escrito* esos pensamientos del «juicio teórico». «Pues el libro, sin determinada forma externa, no existe; precisamente es esto lo que hace que tenga el ser libro y no sea una mera consideración interna» [20].

Por otra parte, la *elección* de una conveniencia es un acto de la voluntad [21], pero el ver y *juzgar* la *conveniencia* misma de un plan general para esa idea o grupo fundamental de ideas a desarrollar, esto pertenece formalmente al «entendimiento práctico», ya que es *juzgar* de un *modo* de realizar algo. Y esta exigencia está en consonancia con lo que dice León XIII, en la *Providentissimus Deus*, sobre la función de Dios *inspirador* de los hagiógrafos. Pues dice que Dios:

> «Con virtud sobrenatural los excitó y movió a escribir, y El mismo los asistió mientras escribían, de tal manera que ellos concibiesen rectamente, quisiesen relatar fielmente, y *expresasen aptamente con*

20 A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione* (1935) p.54.
21 I q.183 a.3.

verdad infalible (et apte infallibili veritate exprimerent), todo... lo que El les *ordenase* escribir»[22].

Este expresar «aptamente» y con «verdad infalible» todo el propósito que Dios tenía al utilizar al hagiógrafo como causa instrumental, que ha de llegar hasta las últimas consecuencias de expresión, supone como mínimun la aptitud fundamental de un plan, esquema o género literario a utilizar. Y el cual no se va a lograr en esta obra *per accidens*, sino propuesto e intentado por Dios y por el hagiógrafo, a quien Dios «excitó y movió» con virtud sobrenatural» *para* esta obra total, como dice León XIII. Y, por tanto, para el «juicio práctico», que es el modo psicológico, connatural y no violento, del actuar del hombre en esta obra «teándrica».

El *modo* como Dios ejerza en el «entendimiento práctico» esta inspiración o influjo sobrenatural «puede ser en «parte inmediato», es decir, ayudando y elevando la misma virtud intelectual; en parte *mediato*, a saber: o mediante el entendimiento teórico o práctico, si los mismos juicios y su forma externa están psicológicamente tan íntimamente unidos entre sí que tal juicio reclame tal forma, o mediante otras facultades, como la memoria y fantasía»[23].

Función del juicio teórico y práctico en el propósito del hagiógrafo.—El hagiógrafo, movido inspiradamente por Dios para componer su obra, va a utilizar en ella juicios especulativos y prácticos. Y en ello, Dios va a respetar el modo humano de la psicología del hagiógrafo, y por tanto su juicio teórico y práctico, aunque haciendo que infaliblemente éstos realicen su propósito divino al ser él causa principal de ambos juicios.

Pero en la vida psíquica, si estos dos juicios se dan con esta esquematización y prioridad lógica, de hecho también se dan y frecuentísimamente, con un orden de propósito invertidos. Pues no siempre el «juicio teórico» es el que precede, condicionando en este sentido al «práctico», como si del logro y consideración de la verdad se siguiese su desbordamiento, tendiendo a su expansión y difusión práctica, sino que, en ocasiones, sucede a la inversa. Y entonces sus repercusiones gnoseológicas pueden ser fundamentales.

No es, naturalmente, que el «juicio práctico» sea ajeno a un «juicio especulativo», al que siempre implícitamente supone y transmite, sino que, en ocasiones, el «juicio práctico», con

[22] EB n.110.
[23] A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione* (1935) p.54-55.

su idea a transmitir, no es más que una meta o fin a lograr, y en función del cual se condicionará el uso que va a hacerse de las demás verdades y juicios en orden a lograr esa meta y ese fin. En este caso, el «juicio práctico», así valorado, va a imponer al «juicio especulativo»—a la función del mismo con relación a otras verdades que van a entrar en juego—modalidades que pueden ser sustantivas.

Porque entonces no es ya la verdad lo que se va a dar como término benéfico de su contemplación, sino que estas verdades contempladas van a ser un simple *medio* en orden al fin propuesto, al objetivo a lograrse. Y encuadrado y encasillado ese tipo de verdad como simple *medio*, la verdad entonces, o mejor, el *uso* que de ella se haga, puede revestir toda una gama de significados que vayan desde el uso que se haga de la *verdad como tal*—valoración objetiva de la misma—, hasta el uso que puede hacerse de ella, pero prescindiendo de su valoración lógica y del valor objetivo de la misma.

Así, si un autor se propone una finalidad *didáctico-especulativa*, la enseñanza de las matemáticas, por ejemplo, la verdad, en este caso, exige como primordial y esencial el «juicio teórico», pues se trata de exponer la verdad matemática en toda su exactitud.

Si se propone un fin *apologético*, la didáctica que use pondrá en juego, fundamentalmente, el «juicio teórico», pues las verdades que se ponen en juego se usan principalmente por su valor objetivo.

Si se intenta *persuadir* para lograrse un propósito determinado, no se excluirán las verdades—el «juicio teórico»—, pero se apelará muy frecuentemente al halago de la voluntad y a influir en los valores afectivos. En este caso, la verdad puede representar un valor secundario. Se pueden utilizar afirmaciones, enseñanzas, historias, etc., por lo que tengan de ameno, de plástico, de relleno, por lo que puedan servir de soporte y cañamazo en la estructnra general de la obra, pero sin que esto importe necesariamente, por parte del autor—orador o publicista—, su «juicio teórico» de afirmación o negación sobre la verdad que utiliza. Sí entraña, necesariamente, en esto su asentimiento al «juicio práctico»: a la conveniencia u oportunidad de utilizar determinados tipos de verdades como elementos decorativos, estéticos, hábiles, por el influjo que pueden o que han de ejercer sobre los valores afectivos del sujeto-lector en orden al fin a lograr propuesto por el autor.

Sólo cuando la verdad se trata de exponer bajo su razón formal de verdad, es cuando el autor compromete en su ex-

posición su «juicio especulativo». Pero cuando la verdad se utiliza como elemento secundario, prescindiendo el autor, en el uso que hace de ella, de lo que tiene de contenido objetivo, entonces el autor no compromete ni implica su juicio en el asenso sobre el valor objetivo de la misma. De tal manera que, si con relación a ella, en su juicio *personal*, privado, está en situación lógica de verdad o error, en el *uso* que hace de la misma en este caso, deliberadamente, o de hecho, al menos [24], prescinde del valor objetivo de su contenido y de su actitud mental de verdad o error frente a la misma.

Todo, en este caso, depende del ángulo de visión y de propósito en que el autor se coloque, y de la extensión que quiera dar a sus afirmaciones. Puesto que «cada género literario tiene su verdad» [25]. Verdad que es aquí la adecuación entre el propósito del autor y el medio expresivo—género literario—que utiliza.

Esta psicología humana es, en ocasiones, respetada por Dios en su acción inspirativa. Más aún, al ser respetada en ocasiones esta restricción de juicios teóricos en el hagiógrafo por la acción inspirativa, es precisamente intento de Dios con relación a diversos puntos de la Escritura. No es que toda ella no esté inspirada, lo que iría contra la fe, sino que no siempre se intenta decir por Dios y el hagiógrafo una verdad inspirada con «juicio teórico», sino sólo con «juicio práctico». La exégesis es la que buscará en cada caso, siempre bajo el Magisterio de la Iglesia, si la afirmación escriturística está afectada por el «juicio teórico» del hagiógrafo o sólo por el «práctico».

Es en esta diversa dosificación en que entran en el propósito del hagiógrafo y en el intento de Dios el «juicio especulativo» y el «práctico» donde se halla situada la metafísica de los «géneros literarios». Ya que éstos son los diversos modos de decir y de *utilizar* la *verdad*. Y en la Escritura es verdad *todo* lo que dice Dios y el hagiógrafo, o mejor, Dios por medio del hagiógrafo, pero lo es en el *sentido* en que lo dicen. Lo cual no es otra cosa que o enseñar una verdad como tal—«juicio especulativo»—o utilizarla sin la formalidad estricta de la verdad—«juicio práctico»—, por otros motivos [26].

Inspiración bíblica con revelación.—Pero los libros bíblicos aparecen transmitiendo, en ocasiones, verdaderas revelaciones sobrenaturales. Si sólo vienen éstas a incorporarse al

24 Esto se estudiará más adelante en la «Cuestión Bíblica», en el apartado que se titula «Teoría de una disociación psicológica».

25 A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione* (1935) p.106.

26 P. Benoît, *S. Th. d'Aquin: Somme Théologique; La Prophétie* (1947) edic. de la Revue des Jeunes p.314-316.

libro por vía humana—de fuentes o tradición—, entonces no se rebasaba el caso de la inspiración sin revelación, ya considerado. Pero si en el hagiógrafo, San Juan, por ejemplo, en la penetración del contenido de las verdades que va a exponer y explayar en su evangelio, o un San Pablo en algunas epístolas, se produce esa mayor penetración—revelación—a una con la redacción inspirada de su libro, entonces se plantea el problema de saber si basta para esa *revelación* la simple inspiración bíblica, o hace falta, además, otro carisma revelador.

a) *Inspiración y revelación en el juicio «especulativo».*—Por la inspiración bíblica, el autor es elevado sobrenaturalmente en su facultad intelectiva para que «conozca» y «juzgue» con «certeza divina» [27], como se dijo, «*lo que* Dios quiere y *como* Dios quiere». Por la inspiración bíblica, pues, todo lo contenido en el libro adquiere, en un sentido lato, el ser revelación sobrenatural, ya que todo él adquirió un *modo divino* en su misma redacción; es *visto* y *redactado*, de hecho, aunque para el hagiógrafo sea inconsciente, con un *modo divino*.

Pero si en esa elaboración de la obra Dios hace al hagiógrafo una *revelación* sobrenatural en sentido estricto, es donde el problema ha de ser planteado.

Y, en este caso, es la misma luz *inspirativa* la que hace la revelación.

Se ve que sería inútil poner un doble carisma para lo mismo. Porque si por la inspiración bíblica el hagiógrafo ha de ver y juzgar «con certeza divina» [28] «*lo que* Dios quiere y *como* Dios quiere», si esto lo hace en otros casos no bíblicos un carisma revelador, aquí ha de hacerlo la inspiración bíblica. Pues ese conocer «*lo que* Dios quiere y *como* Dios quiere», si esto es una verdad sobrenatural nueva, lo descubre ya precisamente a la mente del hagiógrafo ese «lumen intelligibile» que Dios da y con el que eleva la potencia para que lo *conozca* y *juzgue* él así.

De no ser así, habría que poner: *a)* un carisma *revelador*, con el cual conociese el hagiógrafo esa verdad nueva; *b)* y, ya conocida, hacer entrar en juego, pero en el mismo «juicio teórico», el carisma de la *inspiración*, para que el hagiógrafo conociese «*lo que* Dios quiere y *como* Dios quiere», que era, en este caso, juzgar, no la *conveniencia* de consignarse por escrito —«juicio práctico»—una verdad nueva, sino para conocer esa misma verdad que le acababa de ser manifestada por el carisma *revelador* en el «juicio especulativo». Sería recibir, inútil-

[27] II-II q.173 a.2.
[28] II-II q.173 a.2.

mente, un mismo conocimiento, en un mismo estadio y para la misma finalidad.

La inspiración bíblica es la elevación al orden sobrenatural para la finalidad en cuestión, y que Dios realiza mediante el «lumen intelligibile». Pero esta «luz», según las verdades que Dios quiera *revelar*, o los matices que quiera descubrir o hacer valorar al hagiógrafo, será algún tanto distinta. Pues, como dice Santo Tomás, y aquí vale analógicamente para el orden sobrenatural de la inspiración bíblica, «tanto más excelente se tiene un conocimiento intelectual cuanto sea *más fuerte (fortius)* en el hombre *la luz intelectual*» [29].

Con relación a lo que va a ser *objeto* del conocimiento—«especies», objetos—éstos pueden venir por vía sobrenatural o por vía natural, y éstas pueden ser combinadas por Dios en el hagiógrafo, para que, con la luz inspirativo-reveladora, produzcan su intento [30].

Benoît, en un artículo titulado «Révélation et inspiration», comentando estas ideas que se acaban de exponer, y que ya habían sido publicadas en un artículo nuestro, titulado «Revelación profética con inspiración bíblica», dice que encuentra en ello «embarras» [31]; y, después de exponer ampliamente este tema, lo sintetiza en dos conclusiones, que dicen lo siguiente:

«Yo propondría... agrupar bajo el carisma de *revelación* toda la actividad de *conocimiento especulativo* suscitado en el hombre por la luz sobrenatural del Espíritu Santo. Su elemento central y específico será el *juicio sobrenatural de conocimiento* que afecta a la verdad con una certeza divina». Y puede afectar, añade, lo mismo a *representaciones comunicadas sobrenaturalmente* por Dios (revelatio *stricte dicta)* que a «representaciones adquiridas *naturalmente* (revelatio *late dicta)*».

En cambio, «el carisma de la *inspiración vendrá a dirigir toda la actividad práctica de comunicación de verdades obtenidas en la revelación*», pero en la doble forma dicha de la «revelación». El carisma de la *revelación* afectará al «juicio teórico», y la *inspiración* bíblica al doble juicio práctico: el «especulativo de acción», de A. Desroches [32], o sea el «especulativo-práctico» y el «práctico-práctico» [33].

Pero esta posición de Benoît es la que tiene el verdadero «embarras». Pues su hipótesis no resuelve el problema; sólo se

[29] I q.12 a.13 ad 2, etc.

[30] II-II q.173 a.2; *De Verit.* q.12 a.7; M. DE TUYA, *Revelación profética con inspiración bíblica:* Ciencia Tomista (1956) p.473-506.

[31] Rev. bib. (1963) p.323 n.6.

[32] *Jugement pratique et jugement speculatif chez l'écrivain inspiré* (1958).

[33] BENOÎT, *Révélation et inspiration:* Rev. bib. (1963) p.321-370; el resumen cit., p.367ss.

limita, realmente, a proponer el cambiar un nombre, pero no lógicamente.

Benoît admite que un *mismo y solo carisma*, que llama *revelación*, es el que manifiesta la verdad sobrenatural en el hagiógrafo, produciendo en él la *revelación* de la verdad nueva, tomada ésta en un sentido lato o estricto. Y esto—que *un mismo carisma* cause la *revelación* en sentido lato o estricto en el hagiógrafo—, ya lo habíamos sostenido nosotros en el artículo citado, sólo que llamándolo *inspiración* [34]. Por esta parte, coincidimos al atribuir a *un solo y mismo carisma* la función reveladora en el «juicio especulativo». Pero sostenemos que esto es función de la *inspiración*.

Benoît propone llamar a esa acción sobrenatural en el «juicio especulativo», *revelación*, y la acción carismática en los juicios prácticos, por «dirigir toda la actividad práctica» [35], *inspiración*. La cuestión no es más que de nombres. Pero parece poco lógica. Porque, siendo la *inspiración bíblica*, por parte de las potencias en las que recae, un concepto y realidad, no unívoco, sino *analógico*, no se ve por qué esa *luz* en el «juicio especulativo», que es efecto de la inspiración bíblica, se la ha de llamar revelación y no inspiración. Puesto que la inspiración afecta a todas las potencias—al hagiógrafo—*analógicamente:* es luz en la inteligencia, dinamismo en la voluntad, etc.

Por lo que puestos a dar denominaciones nuevas de la inspiración bíblica por razón de las diversas funciones, habría que dar otro nombre propio a la inspiración en la voluntad, sin mezcla de elemento cognoscitivo; y a la de la imaginación, y a la de la memoria, etc.

En resumen, que nada se resuelve con esa denominación propuesta; sino que parece poco lógica, dado el concepto *analógico* del carisma inspirativo en las diversas facultades. Es, pues, el hagiógrafo el que está «inspirado» en todas sus facultades concurrentes a la composición de un libro. Por lo que la luz *inspirativa* en la inteligencia—en el «juicio especulativo»—es lo que produce en el hagiógrafo esa *revelación* cuando ésta ha de hacerse *bíblicamente*.

b) *Inspiración y revelación en el «juicio práctico».*—Teniendo el «juicio especulativo» y el «juicio práctico» objetos distintos, aunque accidentalmente, por lo que no constituyen dos potencias distintas [36], sin embargo, son hábitos distintos. Y así, como es luz sobrenatural distinta la que hace ver en el entendimiento la verdad en sí misma o la *conveniencia de co-*

[34] A.c., p.502-503.
[35] A.c., p.367.
[36] I q.79 a.11.

municarla, lo mismo que el esquema y modo de encarnarla, de igual modo, en el orden sobrenatural, este «lumen» divino que Dios infunde para juzgar es distinto si afecta al «juicio especulativo» del que afecta al «juicio práctico».

Pero fuera de esta diferencia de luz sobrenatural en el intelecto—o intelectos: especulativo y práctico—, en nada se distingue la naturaleza de la inspiración bíblica en el «juicio práctico» de la naturaleza de la «luz sobrenatural» requerida para ordenar a la práctica la revelación bíblica. El «juicio práctico» de la *inspiración bíblica* y de la *revelación bíblica* coinciden.

c) *Inspiración y revelación en la voluntad y en las potencias ejecutivas.*—Todo el resto del proceso instrumental de la voluntad y de las potencias ejecutivas, sea para transmitir la revelación bíblica, sea para transmitir una verdad bíblicamente inspirada, coinciden igualmente. Es el impulso sobrenatural inmediato en la voluntad y mediato en las potencias ejecutivas, mentales o fisiológicas, para adaptar y transmitir esa verdad sobrenatural por escrito, como se expondrá a continuación.

Inspiración de la voluntad.—Que para la *inspiración* del libro sagrado haga falta que esté inspirado el hagiógrafo en su *voluntad*, es doctrina enseñada por la Iglesia.

El concilio Vaticano I dice que los Libros Santos son tenidos por

> «sagrados y canónicos..., porque están *conscriptos («conscripti») por el Espíritu Santo»* [37].

León XIII, en la *Providentissimus Deus*, dice a este propósito que Dios

> «excitó y movió con virtud sobrenatural (a los hagiógrafos) a escribir, y El mismo les asistió mientras escribían, de tal manera que ellos concibiesen rectamente, y *quisiesen* relatar fielmente («fideliter conscribere *vellent»)* [38].

Benedicto XV, en la *Spiritus Paraclitus*, escribe, hablando de la *inspiración* de los hagiógrafos:

> «Dios, por un don de su gracia («gratia collata»), ilumina la mente del escritor en lo que respecta a la verdad que éste debe trasmitir a los hombres en nombre de Dios; luego *mueve su voluntad y lo impulsa a escribir («voluntatem* praeterea *movere* atque ad scribendum *impellere»)* [39].

[37] EB n.62.
[38] EB n.110.
[39] EB n.461.

Hay, pues, según la enseñanza de la Iglesia, una inspiración sobrenatural en la voluntad del hagiógrafo para escribir su libro.

En efecto, si el hagiógrafo, como instrumento humano y *libre*, va a componer un libro, se requiere que obre libremente, pues Dios no lo utiliza como un ser inerte o pasivo, sino como ser vital y obrando según su naturaleza. Por tanto, este influjo ha de recaer también sobre la voluntad, que es la potencia que hace al hombre obrar como tal: libremente. También la voluntad del hagiógrafo va a ser instrumento de la acción de Dios.

Pero ¿de qué naturaleza es esta acción inspiradora de Dios en la voluntad del hagiógrafo? ¿Física o moral?

a) *Influjo moral.*—Influjo moral es todo motivo que influye extrínsecamente a la potencia. Serían, v.gr., motivos, conveniencias, mandatos, iluminaciones sobrenaturales previas o incluso concomitantes en la inteligencia, que moviesen así a la voluntad a obrar en orden a un determinado fin. De hecho, se lee en la Escritura que Dios mandó a diversos autores escribir hechos o profecías. Así Moisés recibe la orden de Yahvé de poner por escrito la victoria contra los amalecitas (Ex 17,14), lo mismo que «estas palabras, según las cuales hago alianza contigo y con Israel» (Ex 34,27). Isaías dice: «Díjome Yahvé: Toma una tablilla y escribe en ella» (Is 8,1) y también: «Ve, pues, y escribe esta visión en una tableta, consígnala en un libro, para que sea en los tiempos venideros perpetuo y eterno testimonio» (Is 30,8). Jeremías recibe la siguiente orden: «Así dice Yahvé, Dios de Israel: Escribe en un libro todo cuanto Yo te diga» (Jer 30,2; 36,2.27; cf. Hab 2,2; Apoc 1,10).

La historia narra el origen inmediato del evangelio de San Marcos, debido a que unos caballeros romanos, al terminar de escuchar en Roma la predicación de San Pedro, rogaron a San Marcos que lo pusiese por escrito [40], y el origen del de San Juan, que fue debido a la «exhortación de sus compañeros discípulos y de los obispos», como se dice en el Fragmento Muratoriano, línea 10 [41].

Si en varios casos explícitamente se dice que existieron, de hecho, en la composición de los Libros Sagrados este tipo de motivos, seguramente existieron en la composición de todos estos motivos de conveniencia para escribirlos: influjos mora-

[40] Clemente A., *Hypotyp. ad 1 Pet.*: MG 9,749; Eusebio de Cesarea, *Hist. Eccl.* 6,14 MG 20,172.

[41] EB n.2.

les, muchos de ellos acaso sobrenaturalizados. Pero no basta este influjo moral para responder adecuadamente a las exigencias de la inspiración bíblica tal como la enseña la Tradición y el Magisterio eclesiástico.

b) *Influjo físico.*—Influjo físico sobrenatural en la voluntad es la inspiración en cuanto recae físicamente en la misma potencia actuándola y moviéndola intrínsecamente. Y este tipo de influjo es el que fundamentalmente hace falta en la voluntad. Lo que no excluye, sino que también han de suponerse, por ser el modo normal de actuar la psicología humana, influjos morales del tipo dicho.

Ya la terminología de los documentos de la Iglesia citados a este propósito llevan naturalmente a ver el influjo físico. Pues, como dice el concilio Vaticano I, «Spiritu Sancto inspirante *conscripti*». Si quiere hacerse la afirmación de ser Dios y el hagiógrafo los autores de toda la Escritura, se entiende mejor de un influjo carismático también directo en la voluntad que no mediato o moral.

Más claro se ve indicado en León XIII, cuando dice que Dios «*excitó y movió con virtud sobrenatural* (a los hagiógrafos) *a escribir*», actuando sobrenaturalmente en su inteligencia, «para que *concibiesen rectamente*», y luego en la voluntad, pues busca con esa «virtud sobrenatural que les confiere «el que *quisiesen* relatar fielmente» [42].

Esto mismo se acusa más en el pasaje de Benedicto XV, cuando dice que Dios, «por un *don de su gracia*»:

a) «ilumina el espíritu del escritor en lo que respecta a la verdad que éste debe transmitir a los hombres en nombre de Dios»;

b) «*mueve* luego *su voluntad* y lo *impulsa* a escribir» *(voluntatem praeterea movere atque ad scribendum impellere)* [42*].

Este impulso y esta moción que la inspiración divina actúa en la voluntad del hagiógrafo para escribir el libro, naturalmente lleva a ver en esta expresión una acción de Dios de tipo *dinámico* en la misma facultad. Máxime, contraponiendo esta inspiración en la inteligencia y en la voluntad, en el mismo pasaje citado, con la inspiración en las otras potencias, en las que se utiliza un término más genérico para respetar la libre discusión de los teólogos sobre si en esas otras potencias hay una inspiración mediata o inmediata. Por eso dice:

> «Dios, por un *don de su gracia, ilumina* el espiritu del escritor en lo que respecta a la unidad que éste debe trasmitir a los hombres—;

[42] EB n.110.
[42*] EB n.461.

mueve en seguida *su voluntad* y lo *impulsa* a escribir; y, por fin, *le da una asistencia especial* y continuada hasta el término del libro».

La razón fundamental por la cual este influjo en la voluntad ha de ser un influjo *físico, sobrenatural*, que afecte intrínsecamente a la potencia, es que, si así no fuese, los influjos morales no rebasaban lo simplemente humano de su determinación y actuación. La *invitación* que se hace a la voluntad en función de un bien a lograrse no modifica la determinación humana y libre de la voluntad. Y así, su determinación a escribir y su actuación en la composición del libro serían exclusivamente humanas. Y entonces se seguiría que era un *libro humano* con ideas divinas. Pero la Tradición cristiana y el Magisterio de la Iglesia enseñan que los Libros Sagrados son *libros* que, como tales, tienen por autor a Dios y al hombre. Luego, en esta determinación *libre* a escribirlo, ha de haber un influjo carismático *físico* que haga que la potencia en su misma determinación libre sea movida por el mismo Dios [43].

Y no solamente ha de ser una moción sobrenatural de Dios, sino que ha de ser una moción *infalible* [43*], para que se realice el propósito de Dios. Lo que Dios firme y eficazmente se propone es evidente que lo logra infaliblemente.

Cómo se armonice esta determinación *libre* del hagiógrafo con un impulso sobrenatural físico infalible no es problema que exija tratarse ex profeso aquí. Es el problema clásico de la armonía entre la gracia y la libertad.

Este influjo carismático y físico de la inspiración bíblica no sólo se requiere como moción *previa* en la «causa instrumental» para determinarse «teándricamente» a la composición del libro sagrado, sino que ha de ser igualmente *concomitante* a toda la ejecución del mismo. Ya que, si sólo fuese «premoción» a la determinación a escribir, luego, en la elaboración y ejecución del libro, la obra sería solamente *humana*.

El hagiógrafo en su obra, ¿es causa instrumental o principal?—Acaso pudiera pensarse si el hagiógrafo, siendo instrumento consciente y libre, no fuese en manos de Dios instrumento, sino *causa* principal *subordinada*. Como admitió de la *revelación* profética Juan de Santo Tomás [44].

En efecto, en los instrumentos inertes, v.gr., la sierra o el pincel, toda la acción instrumental—la «virtus instrumentalis»—le viene de la «causa principal»; él sólo actúa en cuanto es movido por ella, sin poner una autodeterminación en su

[43] *Cont. Gent.* l.3 c.89.
[43*] I-II q.10 a.4 y ad 3.
[44] *Cursus Theologicus. De incarnat.* q.9 a.2 (ed. Vivès) t.8 p.318.

actividad instrumental. No tiene una *autocausalidad* en ello. Pero, tratándose del hombre—del hagiógrafo—, la cosa parece que cambia. Porque el hagiógrafo, actuando con su inteligencia y su voluntad, *juzga él* las ideas y la obra a transmitir, y se determina *libremente* a ella. Es «elevado» y «aplicado» en su inteligencia, pero «juzgando» él mismo; y es «elevado» y «aplicado» sobrenaturalmente en su voluntad, pero *determinándose* él libremente a obrar. Si el instrumento, como tal, no tiene más que actuar siguiendo en todo el impulso de la «causa principal», aquí sí hay, con relación al instrumento libre—el hagiógrafo—, una diferencia radical: aquí no sigue ciegamente el impulso de la «causa principal», aquí es él mismo el que «juzga» la verdad y el que libremente se *determina* a obrar. Tiene sus «iniciativas». Esta *autodiscriminación* en la inteligencia y esta *autodeterminación* en la voluntad, ¿no lo constituyen más cerca de la *causa principal* que de la *causa instrumental?* Y si para obrar sobrenaturalmente le hace falta la acción sobrenatural de Dios, por lo que no puede constituirse en «causa principal» absoluta, ¿no debe considerarse como «causa principal» *subordinada?*

En primer lugar, en la documentación de la Iglesia se llama al hagiógrafo *instrumento*.

León XIII:

> El Espíritu Santo se valió «de los hombres como *instrumentos* para escribir (tanquam *instrumenta* ad scribendum)» [45].

Benedicto XV:

> «Para mejor explicar esta colaboración de Dios y el hombre en la misma obra, Jerónimo propone el ejemplo del obrero que emplea en la confección de algún objeto un instrumento *(instrumento)* o una herramienta; en efecto, todo lo que dicen los escritores sagrados son palabras de Dios, no de ellos; al hablar por su boca, el Señor se sirvió de ellos como de *instrumentos (per organum)* [46].

Pío XII:

> «Los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres, y principalmente del Angélico y común Doctor, han explorado y propuesto la *naturaleza* y *los efectos* de la *inspiración bíblica* mejor y más perfectamente, que como solía hacerse en los siglos pasados. Porque, partiendo del principio de que el escritor sagrado, al componer el libro, es *órgano* o *instrumento (organon seu instrumentum)* del Espíritu Santo, con la circunstancia de ser *vivo* y dotado de razón...» [47].

Esta terminología de la Iglesia, reflejo de una concepción filosófica precisa, tiene un valor muy concreto. Es el instru-

[45] *Providentissimus Deus:* EB n.110.
[46] *Spiritus Paraclitus:* EB n.461.
[47] *Divino afflante Spiritu:* EB n.565.

mento tal como se entiende en el lenguaje de la filosofía escolástica. Máxime, con la indicación que hace Pío XII de esta causalidad en Santo Tomás en la encíclica *Divino afflante Spiritu*. Pero lo que tiene un especial interés en su valoración es que el concepto de instrumento es un concepto no unívoco, sino *análogo*. No tiene el mismo univocismo el concepto del instrumento inerte que el dotado de vitalidad racional. El mismo Santo Tomás lo dice:

> «El instrumento se dice de dos maneras. Uno de un modo *propio*, es decir, cuando una cosa es movida por otro agente que no confiere un principio de tal movimiento; como la sierra es movida por el carpintero, y tal instrumento está carente de libertad. También se llama instrumento de otro modo *más común (magis communiter)*, todo lo que se mueve movido por otro, sea que *tenga en sí mismo un principio de su mismo movimiento*, o que no lo tenga. Y por eso *no es necesario excluir del instrumento la razón de libertad*» [48].

Y así el mismo Santo Tomás dice en otro lugar:

> «Nuestra alma actúa movida por Dios, como el agente *instrumental* actúa bajo el agente principal» [49].

Es verdad que el hagiógrafo, a diferencia, v.gr., de la sierra o el pincel, es un ser que *piensa* y *quiere*. La luz sobrenatural que recibe lo hace a *él mismo juzgar*, y la moción sobrenatural que lo actúa lo hace igualmente *determinarse libremente a él mismo*. Esta diferencia existe.

Pero ha de notarse bien que esa gracia inspirativa—luz o dinamismo—no actúa sólo *previamente* en las potencias casi como una «conditio sine qua non» para su actividad, sino que, si el hagiógrafo juzga sobrenaturalmente, *todo* ese acto—principio y continuación—, *todo* eso está siendo causado por la inspiración bíblica.

De aquí se sigue que si la causa principal se constituye también, en este caso del hagiógrafo, por *elevarle* sobrenaturalmente a una función que rebasa la capacidad de su simple «forma» natural y en *aplicarlo* sobrenaturalmente a actuar, estas dos condiciones se están realizando por Dios en el hagiógrafo. Por lo que lo constituyen en este tipo de instrumento «más común», que dice Santo Tomás, y del que hablan los documentos de la Iglesia ya citados.

Esta cuestión aquí no tendría especial interés si no fuese porque, de establecer al hagiógrafo como causa principal secundaria, sin precisiones y matices, podría tener consecuencias incompatibles con la naturaleza y extensión de la inspira-

[48] *De Veritate* q.24 a.1 ad 5.
[49] *Contra Gentiles* l.3 c.149.

ción bíblica, aparte de chocar con que los documentos de la Iglesia llaman al hagiógrafo «instrumento».

Porque si se entendiese que esa «autodiscriminación» del hagiógrafo en su inteligencia, lo mismo que esa «autodeterminación» en su voluntad, para la obra de la composición del libro sagrado, era sólo una moción sobrenatural *previa*, una premoción sólo para el *comienzo*, pero que no continuase luego actuando *constantemente* en todo el proceso intelectual y volitivo, entonces se seguiría que esa moción sobrenatural de la causa principal no era para «elevar» y «aplicar» sobrenaturalmente al acto al hagiógrafo, sino sólo un procedimiento sobrenatural para *despotencializar* al sujeto. Pero ya una vez en acto, era él solo, sin concurso ni inspiración sobrenatural, el que *conocía* y *quería* la realización del libro sagrado. Con lo cual cesaba la acción de la inspiración bíblica, produciéndose un solo libro *humano*. Como se ve, en esta hipótesis, la confusión en la valoración real de estos dos conceptos en juego, no su denominación, llevaría a consecuencias de máxima importancia.

La inspiración bíblica en las potencias ejecutivas.— El primer punto a establecer es que la actividad de las facultades ejecutivas está *bíblicamente inspirada*. Lo exige la enseñanza de la Iglesia.

El concilio Vaticano I dice que los libros canónicos son recibidos por tales porque

> «fueron *escritos (conscripti)* inspirando el Espíritu Santo» [50].

León XIII recoge las mismas palabras citadas del concilio Vaticano I sobre la inspiración de los Libros Sagrados, y añade que Dios

> «los excitó (a los hagiógrafos) y movió, con divina virtud, a *escribir...*» [51]

Benedicto XV dice:

> «que Dios, por un «don de su gracia, ilumina el espíritu del *escritor* («scriptoris menti») en lo que respecta a la verdad que éste debe transmitir a los hombres en nombre de Dios, mueve luego su voluntad y lo *impulsa a escribir;* y, por fin, *le da una asistencia especial y continuada hasta que termine el libro (ipsi denique peculiariter continenterque adesse, donec librum perficiat)*» [52].

Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, escribe:

> «Por inspiración del divino Espíritu, los sagrados *escritores escribieron (exararunt)* aquellos *libros...*» [53].

[50] EB n.62. [51] EB n.110. [52] EB n.461. [53] EB n.550.

El concilio Vaticano II enseña:

«En la *redacción* de los Libros Sagrados, Dios eligió a hombres, que utilizó usando sus propias facultades y medios, de forma que, obrando él en ellos y por ellos, *escribieron, como verdaderos autores,* todo y sólo lo que él quería» [53*].

Es decir, que, según la Tradición, el sentir de la Iglesia, y la abierta enseñanza de su Magisterio,

a) los «*escritores* sagrados» (Pío XII)

b) «escribieron» (Pío XII), «conscribieron» (concilios Vaticano I y II).

c) los *Libros* Sagrados

d) dando Dios al hagiógrafo «una *asistencia peculiar* y constante *hasta que termine el libro*» (Benedicto XV).

Pero «escribir» un libro no es sólo pensarlo, concebirlo, tener sus ideas generales; no es sólo «querer» escribirlo. Es «escribirlo», si no en la misma materialidad de la escritura, sí al menos en la dictación oral del mismo. Pero la Iglesia enseña que para «escribirlo» fueron «movidos», «impulsados», «excitados» por el Espíritu Santo. Luego la inspiración bíblica afecta al libro en cuanto *escrito;* afecta, por tanto, a la ejecución del mismo y a las facultades ejecutivas, que es con las que el hagiógrafo lo realiza: «utilizó (Dios a los hagiógrafos) usando de sus propias facultades y medios» (conc. Vat. II).

Las potencias subsidiarias y ejecutivas son de dos clases:

a) *Mentales:* memoria, fantasía. La memoria aquí es la sensitiva.

b) *Fisiológicas:* cerebro, nervios, músculos, etc.

¿Se requiere una inspiración *inmediata* en estas facultades, o basta una inspiración *mediata,* es decir, que Dios actuase sobrenaturalmente en ellas a través de la inteligencia y voluntad inmediatamente inspiradas?

En el proceso humano ordinario, la inteligencia actúa en las facultades subordinadas superiores (fantasía, memoria) *quoad specificationem;* y la voluntad actúa en estas facultades *inmediatamente quoad exercitium.*

En efecto, cuando nosotros queremos tener tal imagen (fantasía), es la inteligencia la que «especifica» la imagen que interesa, e impera a la voluntad [54] a que actúe en orden a la ejecución: a actuar dinámicamente esa potencia.

Y desde la altura de estas dos potencias superiores—inteligencia y voluntad—se actúa en todo el dinamismo orgánico

53* Const. dogm. *Dei verbum* c.3 n.11.

54 I-II q.17 a.5 y a.1.

en orden a la ejecución de un plan, aquí a la ejecución de la composición de un libro.

La filosofía escolástica enseña que la voluntad, *mediante* la fantasía, mueve el apetito sensitivo, y mediante éste, la fuerza motora de los miembros: lengua y brazos [55].

Pero en este obrar de la voluntad sobre todas estas facultades, en parte puede obrar «politice» y en parte «despotice». Porque si, de suyo, la actividad inferior—fantasía, memoria, fuerzas más inmediatamente ejecutivas—normalmente obra por una subordinación física—se está en un plano de verdadera «premoción» física causal de unas potencias en otras, ya que, de lo contrario, por una «*invitación* moral» no actuaban—por lo que, de suyo, podría actuar la voluntad en ellas a placer, «despóticamente»; sin embargo, como son materiales o semimateriales, dependen de las condiciones del organismo, a cuyas condiciones no siempre la voluntad puede superar. Tal sería una «fantasía» embotada por enfermedad; una «memoria» fracasada por una depresión nerviosa; la mano (o el sistema fonador si se tratase de una *dictación* a un amanuense) trabada, tullida o impedida, etc. Por eso, la voluntad, en ocasiones, sólo tiene sobre las facultades y potencias ejecutivas un simple poder «político», y hasta a veces muy restringido, o, de hecho, nulo.

Siendo éste el proceso natural de la inteligencia y de la voluntad en las potencias subordinadas y ejecutivas, ¿se requiere que la inspiración bíblica en ellas sea *inmediata* o simplemente *mediata?*

¿Qué sería una inspiración *inmediata?* Si el proceso humano se realiza, como se ha visto, esta acción inmediata de Dios en las facultades y potencias sería: mover, producir o combinar las imágenes en la fantasía, impulsar *directamente* la fuerza motriz, v.gr., mover él mismo el brazo ejecutor del hagiógrafo, lo mismo que el aparato fonador del profeta. Pero esto ni hace falta, ni parece compatible con los datos de la Escritura, ni con la naturaleza del instrumento vivo, que es el hagiógrafo, y al que Dios actúa suavemente, según su naturaleza humana. En efecto, la Escritura acusa, en ocasiones, abiertamente la acción personal del hagiógrafo. Así, el ya citado autor del segundo libro de los Macabeos dice que él mismo está haciendo un «resumen» de cierta obra que tiene a la vista. No acusa ser forzado ni estar violentado por otro a esta obra, lo que parece habría de suceder si Dios, no dándole la «premoción» física ordinaria, lo hiciese actuar forzada y mecánica-

[55] J. Gredt, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae* (1937) vol.1 p.485ss.

mente. Y a su estilo, otros muchos casos en que ellos se *proponen* actuar en la composición de un libro, v.gr., San Lucas en el «prólogo» de su evangelio.

Parece que un influjo inspirativo *inmediato* en las potencias ejecutivas no sería otra cosa que una especie de «mecanización» artificial de las potencias, lo que no estaría muy lejos de una especie de «dictación mecánica», teoría, por *exceso*, rechazada por la Iglesia entre las teorías propuestas para explicar la naturaleza de la inspiración bíblica, como se expondrá luego.

Basta para salvar la inspiración de las potencias ejecutivas una inspiración *mediata*. Es decir, inspiradas *inmediata* y bíblicamente—en orden a la composición del libro sagrado—la inteligencia y la voluntad, se extiende, por lo mismo, su acción inspirativa a sus facultades subordinadas, por seguir la gracia el proceso psicológico normal.

En efecto, por esta misma finalidad con que es dada la inspiración bíblica *inmediatamente* a la inteligencia y a la voluntad, se incluye en ello el que, en su ejercicio, afecten *mediatamente*, pero *extensivamente*, al resto de las facultades *en orden* a la composición de la obra. Porque si a la inteligencia se le da la inspiración *para que* juzgue la verdad en sí misma («juicio teórico») y *para que* juzgue en orden a la oportunidad, plan de realización y selección de imágenes y vocablos («juicio práctico»), no hay duda que esta inspiración se *extiende*, mediante la función de la inteligencia, a que ésta cumpla su cometido; lo mismo que la función dinámica de la voluntad inspirada se ha de extender, ha de poner en marcha, mediante ese tipo de «premoción física» con que ha de actuarlas, todas las potencias que tiene subordinadas, *en orden* precisamente a la realización y consecución perfecta de ese libro *escrito*. Las potencias ejecutivas no hacen otra cosa que estar *actuando* y *respondiendo* al impulso *concreto* de la inteligencia y voluntad *inspiradas*, en *orden* a la composición del libro sagrado. Y ésta es la sentencia hoy ordinaria de los autores.

Y así, el mismo Santo Tomás, hablando de la *revelación* profética, hace ver cómo hay «derivación de la luz profética de la inteligencia a la imaginación», con lo cual, en este caso, «conforme al arbitrio del que entiende (de la inteligencia), se forman imágenes proporcionadas en la imaginación, a causa de la naturaleza de nuestro conocimiento, ya que no puede conocer sin imágenes» [56].

Es verdad que, hipotéticamente hablando, caben resistencias a la ejecución por parte de estas potencias orgánicas o se-

[56] *De Veritate* q.12 a.12 ad 2.

mimateriales, por su dependencia del organismo y del exterior. ¿No fracasaría, en esta hipótesis, una acción inspirativa *mediata* de ellas? ¿No requeriría esto o una rehabilitación milagrosa o una inspiración *inmediata?*

La respuesta a esta hipotética dificultad no es difícil. Basta saber:

a) Que Dios hace las cosas «in tempore opportuno». Puesto que él es el que determina la *hora* de la composición, es el que elige un instrumento *apto* para esa obra y en esa hora.

b) Que si fuera necesario admitir para casos especiales una especial asistencia de Dios para esta obra, no habría inconveniente en ello. Sería una acción especial de Dios, previa o concomitante a la inspiración, pero externa a ella, con la que Dios hacía plenamente apto el instrumento humano que quisiese utilizar para esta obra. Sería lo excepcional y supletorio.

Algún autor, basándose en las siguientes palabras de Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus:* que Dios da al hagiógrafo «una asistencia especial y continuada hasta que termine el libro» [57], escribe:

> «Parece ser más conveniente, según las palabras de Benedicto XV, la *inmediata* elevación y aplicación también de estas facultades, para que más claramente se excluya del libro sagrado el que bajo ningún aspecto se pueda atribuir a una operación puramente humana. No se quita nada a la actividad «propia» del hagiógrafo, y, en cambio, aparece más claro el que es ejercida hasta el fin juntamente con virtud instrumental» [58].

De las palabras de Benedicto XV no se sigue una inspiración *inmediata* de las potencias ejecutivas, ni tan siquiera el que sea «más conveniente». Lo único que el Papa enseña es que hasta que el hagiógrafo «termine el libro», Dios, en orden a ello, le da una «asistencia especial y continuada». Pero de qué naturaleza sea ésta, el Papa no lo dice; acaso usa deliberadamente el término genérico de «asistencia» para soslayar enseñar la naturaleza precisa de esta inspiración en las potencias ejecutivas, dejándolo a la investigación de teólogos y exegetas, ya que la cuestión era disputada.

Pero esta «asistencia especial y continuada» la realiza Dios al inspirar *mediatamente* las potencias ejecutoras en la forma dicha, sin tener, en cambio, el peligro de transformar la inspiración *inmediata* de dichas potencias en un tipo de «dictación mecánica», rechazado por la Iglesia.

Ni se ve cómo se haya de exigir esto «para que más clara-

57 EB n.461.
58 HÖPFL-GUT, *Introductiones in sacros utriusque Testamenti libros* (1940) vol.1 p.58 n.91.

mente se excluya del libro sagrado el que bajo ningún aspecto se pueda atribuir a una operación puramente humana»; porque si las potencias ejecutivas están inspiradas *mediatamente*, todo lo que operan en virtud de la inteligencia y voluntad *inspiradas inmediatamente*, lo operan éstas, aunque *mediatamente*, pero inspiradas por participación real. Luego no por una sola actividad humana, sino «teándrica».

La «huella» personal del hagiógrafo en el libro inspirado.—Si Dios inspira, la inspiración recae sobre el hagiógrafo para que «juzgue», y con «certeza divina», sus propios pensamientos—se habla de la inspiración sin revelación—, y «quiera», con moción divina, expresarlos. Pero si son *sus* pensamientos, al juzgar éstos con «certidumbre divina», como no se destruye la naturaleza personal de ellos, esta característica personal, esta «huella», ha de aparecer en el libro sagrado.

Como se trata de un caso concreto de aplicación de la «causa principal»—Dios—a la «causa instrumental»—hagiógrafo—, queda esta necesidad encuadrada en aquel principio metafísico de Santo Tomás:

> «La virtud de la causa primera se recibe en la causa segunda al *modo de ésta*» [59].

El pincel que usa el pintor, o la sierra del artesano, acusan su «forma» y la perfección o imperfección en que se hallen en la obra que con ellos se realice.

Así, Benedicto XV, en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, al aprobar la enseñanza de San Jerónimo en materia de *inspiración bíblica*, dice:

> «Por otra parte, Jerónimo no tiene duda alguna de que todos los autores de estos libros, cada uno conforme a su carácter y a su genio, prestaron libremente su concurso a la inspiración divina.
>
> De este modo, no sólo afirma lo que es el elemento común a todos los escritores sagrados, a saber: que su pluma era guiada por el Espíritu de Dios, a tal punto que Dios debe ser considerado como la causa principal de cada uno de los pensamientos y expresiones de la Escritura, sino que también distingue cuidadosamente *lo que es particular a cada uno de ellos*. Desde múltiples puntos de vista—ordenación de materiales, vocabulario, cualidades y forma de estilo—muestra que cada uno de ellos *aportó a la obra sus facultades y fuerzas personales*, y llega así a *fijar y describir el carácter particular, las «notas»*, podría decirse, y la *fisonomía propia de cada uno de ellos*» [60];

y Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, dice a este propósito:

> «Los teólogos católicos, siguiendo las huellas de los Santos Padres y principalmente del Angélico y Común Doctor, han explorado y

[59] *In I Sent.* dist.18 q.1 a.5.

[60] EB n.461.

propuesto la naturaleza y efectos de la inspiración bíblica mejor y más perfectamente que como solía hacerse en los siglos pasados. Porque, partiendo del principio de que el hagiógrafo, al componer el libro, es órgano o instrumento del Espíritu Santo, con la circunstancia de ser vivo y dotado de razón, rectamente observan que él, bajo el influjo de la divina moción, de *tal manera usa de sus facultades y fuerzas,* que fácilmente puedan todos colegir del libro nacido de su acción *la índole propia de cada uno y, por decirlo así, sus singulares caracteres y trazas*» [61].

No es todo ello otra cosa que efecto de esa «synkatábasis» bíblica de la que habla tan fecundamente San Juan Crisóstomo, y que destacan Pío XII y el concilio Vaticano II [61*]. Es Dios, que, para la obra de salud de los hombres, tomó carne de hombres y lengua de los hombres. Pensamiento este último que formuló Santo Tomás y recogen los Pontífices:

«En la Escritura, las cosas divinas se nos dan al modo que suelen usar los hombres» [62].

Habla Dios a los hombres con sus palabras y amoldándose a su psicología. Por eso, se *amolda* al instrumento humano, «condesciende» a su psicología, estilo y léxico del hagiógrafo.

Así aparecen en la Escritura toda una gama de estilos, histórico, sapiencial, profético, narrativo, poético...; aparece la gramática con sus leyes y sus imperfecciones de léxico, de sintaxis, etc. No es Dios que *cambie* el estilo y psicología de cada hagiógrafo, sino es Dios que se amolda—«condesciende», «synkatábasis»—a utilizar la psicología y estilo de cada uno para hablar por su medio a los hombres. Así aparecen las «elevaciones» de los Salmos; la belleza del Cantar de los Cantares, del libro de Job, de Isaías, lo patético de Jeremías, lo rústico de Amós, el estilo ingenuo y bellísimo de los libros de Samuel y de Rut. Y ya en el N. T., las narraciones evangélicas sinópticas, con estilos tan acusados en la composición, en la gramática y léxico: el griego culto de Lucas, el pobre de Marcos; el enfoque evangélico grandioso de San Juan, al que acompaña un griego sencillo. ¡Qué distinción literaria y psicológica entre San Juan y la vehemencia de San Pablo!

Es Dios, que utiliza el instrumento que quiere y con las *imperfecciones* que tiene, y que, no siendo incompatibles con la inspiración bíblica, Dios no quiere remover. Hasta incluso respeta el que el instrumento humano acuse sus dudas y vacilaciones (1 Cor 1,16).

61 EB n.565.
61* EB n.566; const. dogm. *Dei verbum* n.13.
62 *Comm. ad Hebr.* c.1 lect.4; cf. *Divino afflante Spiritu:* EB n.566.

Pero en toda esta obra, el hagiógrafo es consciente de ser él mismo verdadero *autor*, y está acusando su «huella».

San Pablo comenzará sus cartas proclamando que escribe él mismo: «Pablo, siervo de Cristo Jesús..., a todos los... que están en Roma, la gracia y la paz...» (Rom 1,1.7). Así lo repetirá en casi todas sus cartas.

¿Están los «amanuenses» inspirados?—Cabe a este propósito considerar tres casos: el escribiente o amanuense, el secretario y el adicionador [63].

a) *El «amanuense» o escribiente.*—La Escritura hace ver cómo en ocasiones el profeta o el apóstol *dictan* su obra a un copista, que se limita exclusivamente a transcribir materialmente las palabras que se le dictan.

Así Jeremías *dictó* su profecía a Baruc. En Jeremías se lee:

> «Llamó, pues, Jeremías a Baruc, hijo de Nerías, y escribió éste en un volumen, *dictándole* Jeremías, todas las palabras que Yahvé le había dicho» (Jer 36,4.27.32; 45,1).

Y en la epístola de San Pablo a los Romanos, que tiene el característico estilo paulino, se lee al final:

> «Os saludo yo, Tercio, que escribo *(hográpsas)* esta epístola en el Señor» (Rom 16,22).

Más discutido es lo que dice San Pedro: «*Por* Silvano, a quien tengo por hermano fiel para con vosotros, os *escribo* brevemente» (1 Pe 5,12). San Jerónimo dice que Silvano no era mero amanuense, sino «intérprete», es decir, *redactor* [64]. En cuyo caso se reduce al grupo siguiente. Volvamos a San Pablo.

Siendo el estilo de toda esta carta estrictamente paulino, la misión de Tercio no es otra que la de copiar al dictado la carta de San Pablo, ya que éste acostumbraba a dictarlas (Rom 16,21), añadiendo alguna sentencia o firma de su propia mano (2 Tes 3,17; 1 Cor 16,21; Gál 6,11; Col 4,17).

En este caso, ¿hace falta que el amanuense esté inspirado? Lo niegan unos, alegando que la transcripción es puramente mecánica; que el amanuense recoge materialmente el dictado —el libro dictado—del autor sagrado [65]. Otros, en cambio, lo afirman, añadiendo que la *escritura*, es decir, la consignación por escrito del libro que dicta el autor sagrado, entra también en el proceso total de la composición de un libro. Por lo que,

[63] G. Perrella, *Introducción gen. a la S. Escritura*, vers. esp. (1954) p.62-63.
[64] *Epist.* 120,11: ML 22,1002.
[65] A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione* (1935) p.70-71; Höpfl-Gut, *Introduc. generalis in S. Script.* (1940) p.58.

dándose la inspiración para componer el libro, también ha de afectar a su misma *escritura*. Y así ha de estar afectado por la inspiración [66].

¿Qué es más probable? Parece lo siguiente: Si se considera en absoluto, no parece que sea necesaria la inspiración bíblica directa en el amanuense que recoge de una manera puramente mecánica la dictación que le hace el autor sagrado. Ya que, antes de estar escrito el libro en el papel, se puede decir que va estando todo él compuesto en su misma formalidad de ideas, orden y palabras—su estructura vital—en la dictación que se hace del mismo. A lo más haría falta o una asistencia de Dios, o una vigilancia especial del autor que dicta, para que la transcripción fuese fiel.

Pero seguramente se puede decir que incluso está inspirado el amanuense, no directamente, sino por *participación* en la ayuda que está prestando al autor principal. Si la inspiración se da en éste para que realice bien su obra, parece que esta inspiración ha de extenderse hasta hacérsela participar al amanuense, en el sentido de que el autor sagrado, estando suficientemente capacitado para buscar el instrumento hábil y perfecto para esta obra, hace que el amanuense participe así, en grado ínfimo, ciertamente, y en forma cooperativa, de la inspiración del autor principal al estar respondiendo a una obra inspirada.

b) *El «secretario».*—Un segundo caso es cuando el autor principal no *dicta* al amanuense, sino que encarga a su «secretario» que redacte una carta o libro, sobre tema concreto, incluso dándole la doctrina, las líneas generales, y la orden de componerlo, pero haciendo que el «secretario» redacte por su cuenta y haga, no sólo la elaboración material, sino la *formal* del libro.

Tal se suele admitir que así está redactada la epístola a los Hebreos, de San Pablo [67]. Y la Pontificia Comisión Bíblica dice que puede admitirse que Moisés, en la redacción del Pentateuco, haya usado redactores o secretarios en este sentido [68], aunque *subordinados* a la iniciativa de los autores principales.

Pero en el caso de este tipo de «secretarios» hace falta en absoluto que ellos tengan directamente inspiración bíblica. Ya que la estructuración tal como va a estar en el libro es propia del «secretario». Y los libros inspirados que la Iglesia recibió por tales, son los Libros Sagrados *tal como están escritos.*

66 H. Lusseau, *Essai sur la nature de l'Inspiration scripturaire* (1930) p.171-176; Vosté, *De divina inspiratione et veritate S. Scripturae* (1932) p.62; G. Perrella, *Introduc. gen. a la S. Escritura*, vers. esp. (1954) p.63.

67 EB n.431.

68 EB n.175.

Lo que acaso pudiera admitirse es lo siguiente: Si, por hipótesis, un autor sagrado confiase a su «secretario» un libro, en el que debía manifestar tales ideas fundamentales y concretas, acaso, en absoluto, no hiciese falta el que el «secretario» requiriese inspiración bíblica para juzgar estas *ideas* con su «juicio teórico», puesto que las admitía como tales, recibidas del autor principal. Si éste había tenido *inspiración bíblica* y con ella las había juzgado como verdaderas—y es lo que supone la P. Comisión Bíblica en el pasaje citado sobre el Pentateuco—, parece que no haría falta, en absoluto, el que fuesen nuevamente juzgadas con inspiración bíblica en su «juicio teórico», ya que se remite en todo al autor principal. En cambio, le era absolutamente necesaria la inspiración personal de su «juicio teórico» para todo lo que hubiese de *añadido*, y en el «juicio práctico», salvo el juicio de *ordenar* esas *ideas* a la práctica, para todo lo que hubiese de *propio* en la realización y estructuración de esas ideas.

Sin embargo, esto hablando como posibilidad en absoluto. Porque, de hecho, dada la suave providencia de Dios, la inspiración bíblica recae continua sobre el hagiógrafo durante la elaboración del libro. Lo contrario sería admitir una serie de intermitencias inspirativas en el mismo hecho inspirativo que parecen poco compatibles con el modo normal de obrar Dios en el hagiógrafo, que por ser suave, es una posesión psicológica unitaria, total y continua en el mismo.

c) *El «adicionador»*.—Un tercer grupo es el amanuense «adicionador», es decir, el escriba o copista que *añade* algo de su propia cosecha, sea al que se lo dicta, sea en la copia o transcripción de un libro sagrado.

La P. Comisión Bíblica admite la hipótesis de *adiciones* inspiradas. Hablando del Pentateuco, dice:

> «Si, salvando sustancialmente la autenticidad mosaica del Pentateuco, se puede admitir que en tan largo transcurso de siglos ha sufrido algunas modificaciones, como *añadiduras*, después de morir Moisés, puestas por autor *inspirado...*». Respuesta afirmativa [69].

Se pueden admitir en el Pentateuco posteriores «añadiduras», pero hechas por un «autor inspirado».

Lo mismo enseña la P. Comisión Bíblica, al hablar de los Salmos:

> «Sí puede ser admitida la sentencia de aquellos que afirman que hay... *salmos*, como el *Miserere mei Deus*, los cuales, para que mejor se adaptaran a las circunstancias históricas o a las solemnidades del

[69] EB n.177.

pueblo judío, fueron retocados por supresión o por *añadidura de uno o dos versículos*, puesta a salvo, sin embargo, *la inspiración de todo el texto sagrado*». La respuesta es afirmativa [70].

Lo mismo hay que decir del evangelio griego de Mateo. Este fue originalmente escrito en arameo. Sólo se conserva la traducción griega [71]. Si el traductor griego de Mateo añadió algo al texto original, como es manifiesto, estas *adiciones* están inspiradas. En este grupo queda también incluido el saludo de Tercio en la epístola de San Pablo a los Romanos (16,21), antes citada.

Se ve ya que este tercer caso de amanuense «adicionador» es el caso de un verdadero *autor* de esas adiciones. Si éstas se hicieron, en las diversas formas que hayan sido, sus autores tuvieron que estar *inspirados*. Porque la Iglesia enseña que los Libros Santos están inspirados. Y estos libros son los que están en el canon por ella admitidos. Luego si al autor primitivo uno secundario le *añadió* algo, lo cual es hoy parte integrante de los Libros Santos tal como los recibió en su canon la Iglesia, la conclusión que se impone es que esas posibles adiciones fueron hechas por autor inspirado [72].

Valor social de la inspiración bíblica.—Actualmente se destaca el valor social del autor sagrado, y, por tanto, de la inspiración bíblica.

El pueblo elegido, en el que surgen y se mueven los autores sagrados, no es un pueblo cualquiera. Es el pueblo «elegido» por Dios para transmitir sus promesas mesiánicas, su verdad, su revelación: directamente a él, y, por su medio, a la universalidad de las gentes.

De aquí el que este pueblo, lo mismo que su continuación en el cristianismo «apostólico», tenga una «misión teológica». No sólo recoge y transmite las promesas mesiánicas y la verdad divina, sino que éstas están, en parte, circunstanciadas y condicionadas por preocupaciones providenciales.

Muchas de éstas van a ser la ocasión que hará ver problemas, descubrirlos, madurarlos. Muchas circunstancias van a ser materia y preparación de la «revelación» en sentido lato, ocasión de composición de libros sagrados con temas concretos. Es como muchas veces Dios, en función de estas circunstancias, plantea el problema y prepara la respuesta. No que el problema sea la revelación, ni la madurez del mismo

[70] EB n.345.
[71] EB n.402.405.
[72] VOSTÉ, *Utrum amanuenses, quibus hagiographi usi sunt, fuerint, inspirati:* Angelicum (1930) p.61-64.

constituya ésta, pero sí que estas circunstancias maduras han preparado muchas veces el camino a la carismática revelación. Es la suave providencia de Dios actuando sobre un «elegido» del pueblo «elegido» para que tome problemas de la vida de su pueblo, preocupaciones del mismo, y componga, bajo el carisma sobrenatural, los libros por excelencia «santos».

Lo que pudo ser un día celo y anuncio profético, fue otro incorporación, redacción carismática escrita.

Basta ver desde la legislación mosaica, en la que se «reelaboran» en el escrito enseñanzas orales primitivas junto con nuevas perspectivas legales, pasando por el celo de los profetas, por el culto del pueblo yahvista, o las actitudes generales del pueblo en los libros de Nahúm o de Job, hasta las preguntas tan concretas que dan lugar a la primera epístola a los Corintios, o la preocupación angustiosa de las epístolas a los Tesalonicenses, pasando por los evangelios, que reflejan las preocupaciones de la Iglesia primitiva—tan acusadas en el Mt gr.—, hasta la exhortación consolatoria del triunfalismo escatológico en el Apocalipsis. Todo esto, que era preocupación del pueblo de Dios, o en su hora «preparatoria»—A. T.—o «constitutiva»—N. T.—fue el origen circunstancial de la revelación y de la inspiración de los Libros Sagrados.

Por eso, si el hagiógrafo es hijo de su pueblo y de su ambiente, su obra está encarnada en una inmersión social. Ella condiciona su obra, en ella la escribe, y para su enseñanza se la entrega. De aquí que el carisma «inspirativo» no deba disociarse, como hecho histórico, de esta valoración social. El explica así, al situarlo en su circunstancia «histórica» precisa, el acervo a veces externamente *inconexo* de problemas, pero que todos aparecen unidos en la línea-eje que preside toda esa evolución bíblica en el «pueblo elegido». Y hasta literariamente se acusa al ver cómo los libros posteriores del A. T. hacen referencia—tantas veces—de conexión y continuidad con los anteriores, lo mismo que el N. T. hace ver en él el cumplimiento del Antiguo. Y con esta continuidad de Testamentos y con la proyección universal, cada vez más clarificada, que tiene el «pueblo elegido», hasta ser el paulino «Israel de Dios», el *hagiógrafo* cobra una múltiple valoración social: nace en un «pueblo elegido», vive y transmite sus problemas providenciales divinamente inspirado, y aparece, por lo mismo, con la proyección social universal de contener su obra inspirada el Tesoro escrito de la Iglesia [73].

[73] Baruc-Cazelles, *L'inspiré dans la Communauté*, en *Introduction a la Bible*, de Robert Feuillet (2.ª ed.) I p.27-29; P. Grelot, *L'inspiration scripturaire. Dimension sociale de*

La inspiración bíblica y el proceso remoto de la preparación del libro inspirado.—Es éste un tema que recientemente ha vuelto a ocupar la atención de los autores. Se considera—dicen—la inspiración bíblica para el *acto* de escribir, pero no se la considera lo suficiente en los procesos anteriores que han ido preparando el «material», la elaboración, este acto final en que se redacta el libro inspirado. Pero—se dice—en el plan de Dios, si un libro bíblico es ya el último de una serie, de «materiales» o de otros libros, este último ha tenido una larga preparación precisamente en esos «materiales» y otros libros, que pueden ser incorporados en parte a éste, término de una serie y del propósito de Dios. Pero al plan de Dios nada es ajeno. El veía todo este largo proceso dispositivo, preparatorio, que iba orientado a la elaboración de un libro-término, pero inspirado. Por tanto, cuando otros autores pensaron, prepararon, conservaron, seleccionaron o coleccionaron «materiales» que iban orientados a esa finalidad dicha, y que, por tanto, quedaban de alguna manera vinculados o relacionados con ese libro-término *inspirado*, ¿no estarían ellos también inspirados? El carisma de la inspiración *futura*, ¿no postularía un proceso de inspiración *pasada*? Los autores que prepararon aquel viejo material, ¿no deberían de estar ellos también inspirados?

He aquí un problema de interés y que vuelve hoy a ser replanteado. Varios datos concretos pueden hacer pensar más sobre esto.

La «palabra de Dios», antes de estar *escrita*, era «palabra de Dios» *hablada*. Tal es la «prehistoria» kerigmática de los evangelios. Este y éstos antes de ser escritos fueron predicados. Lo mismo sucede con los profetas. Sus profecías primeramente fueron «oráculos»; luego pasaron a libros. Caso un poco especial es el caso de Jeremías *dictando* su obra a Baruc (Jer 36,119.132). Los Salmos, antes de estar en su forma actual, fueron cantados y estuvieron reunidos en colecciones, lo mismo que Proverbios. Y ya en el terreno escrito, inspirado o no inspirado, hay «citas» del A. T. en el N. T. El libro segundo de los Macabeos es un resumen de otra obra voluminosa sobre las gestas macabaicas. San Lucas, como dice en el «prólogo», se *documentó* para escribir la «vida» del Señor. Usó «muchos» *(polloì)* documentos, de los cuales unos fueron orales y otros escritos. Estos documentos que utiliza sobre la enseñanza y vida de Cristo, ¿no

L'inspiration scripturaire: Rech. Sc. Relig. (1963) p.346-349; DOM C. CHARLIER, *La lecture chrétienne de la Bible* (1950) p.119; BENOÎT, *Les analogies de l'inspiration*: *Sacra Pagina, Miscellanea Biblica*, en Congressus Intern. Cath. de re biblica (Lovaina 1959) I p.86-89; J. L. MCKENZIE, *The Social Character of Inspiration*: Catholic Biblical Quarterly (1962) p.115-124; D. J. MCCARTHY, *Personality, Society and Inspiration*: Theol. Studies (1963) p.554-570.

eran antes de incorporarlos a su evangelio «palabra de Dios»? Y, en general, todo proceso previo de preparación y documentación que utiliza San Lucas, ¿no eran entonces ya «Palabra de Dios»? ¿No les había de alcanzar la *inspiración bíblica*, a la que ya, en último término, estaban anticipadamente sirviendo?

Los «oráculos» proféticos o la «predicación» *(kérigma)* de la vida de Cristo, al ser *pronunciados* o *predicados*, ¿no eran «Palabra de Dios»? ¿Sólo fueron «Palabra de Dios» al ser *escritos?* Así se lo preguntaba ya J. B. Drey en sus artículos publicados en 1820-1821 [74].

Para resolver el problema, los autores han ensayado soluciones. Se propone una «inspiración profética» para hablar y una «inspiración bíblica» para escribir [75]. Posteriormente el mismo autor ensaya otra división tripartita: inspiración para conocer, para hablar y para escribir [76]. Grelot habla de la necesidad de examinar la cuestión de «los carismas relativos a la «Palabra de Dios» antes de pasar al estudio de la inspiración escriturística» [77]. Para otros, replanteando este problema, se dirá: «Está claro que esta última inspiración escrituraria no puede ser tratada, sin más, con las categorías de los manuales» [78].

El problema es interesante y conviene considerar el tema en una serie de proposiciones.

1) El concepto de «Palabra de Dios» a que antes se aludió, en *absoluto*, podría explicarse por el *contenido*. En el A. T., por legislarse o hablarse en nombre de Dios, se podría decir que era «Palabra de Dios»; lo mismo podría decirse, y más aún, en el N. T., sobre todo a propósito de los evangelios.

2) Esos «materiales» que han ido preparando la realización final de un libro *inspirado*, en absoluto, tampoco haría falta que estuviesen inspirados; bastaría la providencia de Dios, que, a través de diversos eventos, hacía que se fuesen realizando y conservando según sus designios; o incluso se podrían admitir influjos carismáticos sobrenaturales con los que fuese haciendo que aquellos autores antepasados fuesen preparando conforme a su voluntad aquellos «materiales» u obras. Podría ser esto mediante iluminaciones positivas que, v.gr., los orientasen e hiciesen obrar—*pero a ellos solos*—, en función de la luz sobrenatural, lo que Dios quería—conservación de datos, selección de otros e incluso redacción de algunos—. Pero al no ser Dios

[74] DAUSCH, *Die Schrift Inspiration* (1891) p.188; cf. estudio del mismo sobre la Escuela de Tubinga.

[75] BENOÎT, en su comentario a Santo Tomás, *La Prophétie* (1947) p.317-318.

[76] BENOÎT, *Sacra Pagina:* Miscell. Bibl. Congr. Intern. Cath. de re Bibl. (1959) p.86-99.

[77] GRELOT, *L'inspiration scripturaire:* Rech. Sc. Relig. (1963) p.349.

[78] L. ALONSO SCHÖKEL, *El proceso de la inspiración: hablar y escribir:* Bíblica (1965) p.275; cf. p.269-286.

en esa obra «causa principal», no se requería ni actuaba en ellos la acción específica de la «inspiración bíblica».

3) Todo *autor* sagrado (bíblico) que escribe un libro tiene inspiración *bíblica*. Todo *profeta* auténtico que profetiza—se piensa en los profetas del A. T.—tiene inspiración *profética* (sea con o sin revelación; problema que fue abordado ya antes y adonde se remite para su estudio). Pero la inspiración *profética* y la inspiración *bíblica*, ¿se distinguen en su misma *naturaleza*? A primera vista parecería que sí, pues una inspiración se da para *hablar* y otra para *escribir*. Pero esta diferencia, bien pensada, es tan mínima, que hace ver que, en realidad, no se distinguen. Cuando Jeremías *dicta* a Baruc su profecía, ¿Jeremías tenía inspiración *profética* sólo porque *hablaba*, y Baruc tenía inspiración *bíblica* sólo porque *transcribía* al pie de la letra los «oráculos» de Jeremías? Parece que no por lo siguiente:

a) El profeta, y para simplificar ahora el caso se habla del profeta *sin revelación*, ¿por qué se constituye tal? Por una posesión carismática de Dios de todas las facultades y potencias del profeta, para hacerlo, mediante ella, instrumento vital suyo; de unas—inteligencia y voluntad—se posesiona carismática e *inmediatamente;* de las otras, sólo *mediatamente*. Es la doctrina ordinaria. Así posesionado el profeta por Dios, Dios le hace decir, por constituirse «causa principal» de todo ello, todo y sólo «lo que él quiere y como él quiere». Pero ¿no es esto, en *esencia*, lo mismo que hace Dios para posesionarse de las facultades y potencias del hagiógrafo para *escribir* un libro? ¿No es ésta, con equivalencia *unívoca*, la *naturaleza* de ambas inspiraciones? Ya que el *tema* sobre que versen—«oráculo», relato u enseñanza sapiencial—en nada cambia la *naturaleza* de esa posesión. Pero ¿no lo cambiará el ser posesión carismática inspirativa para *hablar* o sólo para *escribir?*

b) Tomemos el caso del profeta sin revelación. Su «oráculo» es carismático, sobrenatural. Dios se posesionó de él en la forma dicha. Tal es la doctrina ordinaria. El «libro», pues—Jeremías *dictando* a Baruc—, antes de estar en la transcripción material del amanuense, está, pero ya el mismo libro, en los «labios» del profeta. La inspiración total—real y verbal—ya está hecha en «labios» de Jeremías; sólo falta la *modalidad* de recogerse por *escrito*, es decir, sólo falta la inspiración de la *grafía material* caligráfica. ¿Exige esto una inspiración distinta en el profeta y en el hagiógrafo? (No es lo mismo el caso del profeta que *no dicta*, sino que luego, más tarde, él mismo lo escribe. Aquí hay una *reelaboración* distinta, que supone una nueva inspiración.) Pero si Jeremías lo *dicta*, ¿hace falta una inspiración

para pronunciarlo y otra distinta en Baruc para transcribirlo materialmente? No parece.

Más aún, el profeta, antes de pronunciar el «oráculo», lo tiene, lo va teniendo, *compuesto*, definitivamente compuesto, con la *palabra sensible interna*, y el hagiógrafo igual. El que se exteriorice luego *esta palabra sensible ya inspirada* por los «labios» o por el impulso de la «mano» para escribir, ¿puede suponer una *especificación* distinta en la *naturaleza* misma del concepto de *inspiración*, cuando ésta, en el profeta y en el hagiógrafo, llega a la «palabra» sensible externa del «oráculo» o a la grafía material del hagiógrafo sólo *mediatamente*, como es la doctrina ordinaria? Parece que esto no es motivo de distinción y que la identidad de inspiraciones entre el profeta y el hagiógrafo ha de admitirse.

4) Si esto se admite, entonces los términos de «inspiración profética», para hablar, o de «inspiración bíblica», para escribir, no expresan la naturaleza unívoca de esa inspiración, sino solamente puede tener un valor de simple denominación técnica, pero convencional, para indicar la simple y *accidentalísima modalidad* de esa misma inspiración carismática, según termine en los «labios» o en el «papel». Acaso fuese mejor utilizar otro término a convenir para expresar esa misma inspiración «profética» o «bíblica». Por ejemplo, «inspiración plenaria» o «inspiración instrumental plenaria», con la que se exprese que en ella—en ambas—Dios es la «causa principal» de toda la actividad profética o hagiográfica, en contraposición a todo otro tipo de influjos positivos carismáticos, pero en los que Dios no es, en los sujetos en los que recae esa acción carismática, «causa principal» de toda la actividad para la que se lo concede. Por eso, todo «oráculo» profético es ya «palabra de Dios». Acaso también pudiera serlo, en este sentido, la predicación «apostólica».

5) El autor sagrado que escribe tiene inspiración bíblica. Si incorpora otros documentos o «materiales», como muchas veces es evidente, éstos provienen por vía «oral»—y esta vía en un oriental primitivo es frecuentísima, dentro mismo del A. T.—o por vía «escrita». Documentos «orales» o «escritos» que, a su vez, en esa larga transmisión, pudieron ser alterados, reelaborados, completados, etc. Pero esos «materiales» que así le provienen por posible vía doble pueden estar o no inspirados. ¿Cuál es la acción carismática del hagiógrafo escritor de ese libro-término?

Si esos «materiales» no están inspirados, tienen que ser juzgados sobrenaturalmente, mediante el carisma de la inspiración, según el intento que se proponga con ellos el hagiógrafo: o sólo con el «juicio práctico», si no intenta más que consignarlos,

pero no juzgar su verdad, o, además, con el «juicio especulativo», si su intento es valorar inspiradamente el contenido.

¿Pero sabe el autor sagrado si esos «materiales» que va a utilizar están siempre inspirados, ya que los pasajes que tome de los libros canónicos de ésos lo sabe? Si lo sabe, ¿basta que los *incorpore* a su obra, utilizando inspiradamente sólo el «juicio práctico»? ¿O él mismo ha de volver a juzgarlos con «juicio especulativo»?

En absoluto, bastaría el «juicio práctico», ya que estaban carismáticamente juzgados en un estadio anterior. Pero, dada la suave providencia de Dios en la acción carismática inspirativa, si esa *incorporación* de documentos o de materiales ya bíblicos es *intento directo* de valoración *conceptual* por parte del hagiógrafo último, y dado que la acción inspirativa que se posesiona totalmente del hagiógrafo y en forma continuada, no anda con intermitencias en su colación—de ahora sí y ahora no—, parece lo lógico que todo ese *material previo*, que es *intento directo* del hagiógrafo último, ha de ser repensado y vuelto a juzgar y valorar carismáticamente con ambos juicios.

BIBLIOGRAFIA

ALONSO SCHÖKEL, L., *El proceso de la inspiración: hablar y escribir:* Biblica (1965); ALVAREZ GÓMEZ, M., *La inspiración bíblica:* Studium Legionense 3 (1962) 115-169; BARUC-CAZELLES, *L'inspiré dans la Communauté,* en *Introduction a la Bible,* de ROBERT-FEUILLET, I, 2.ª ed.; BEAUCHAMP, P., *Le Prophétisme et son principe d'explication:* Biblica 45 (1964) 433-438; BENOÎT, P., *Les analogies de l'inspiration:* Sacra Pagina. Miscell. Bibl. Congr. Intern. Cath. de Re Bibl., I (1959) 86-99; ID., *Révélation et Inspiration:* Rev. Bibl. (1963); ID., *S. Th. d'Aquin: Somme Théologique: La Prophétie* (1947), ed. de la Revue des Jeunes; CALMÉS, TH., *Qu'est-ce que l'Écriture Sainte?* (1899); CHARLIER, DOM C., *La lecture chrétienne de la Bible* (1950); CHARUE, A., *Second épître de S. Pierre:* Saint Bible, XII (1946); CHAUVIN, C., *L'inspiration des divines Écritures* (París 1896); DAUSCH, *Die Schrift inspiration* (1891); DICK, M., *L'inspiration:* Rev. Bibl. (1896); DORSCH, E., *De inspiratione S. Scripturae* (Innsbruck 1927); ID., *Institutiones theologiae fundamentalis* (1927); ESTEVE, E. M., *Acción de la inspiración en el entendimiento del hagiógrafo:* Est. Bibl. 5 (1946) 271-280; FLORIVAL, E., *Figure et mystère du prophète dans l'Ancien Testament:* Bible Vie Chrét. 57 (1964) 41-54; GRELOT, P., *L'inspiration scripturaire. Dimension sociale de l'inspiration scripturaire:* Rech. Sc. Relig. (1963) 346-349; GUILLET, J., *Thèmes bibliques. Études sur l'expression et le développement de la Révélation:* Collect. Théol. 18 (París 1951); HANSON, R. P. C., *The Inspiration of Holy Scripture:* Angelic. Theol. Rev. 43 (1961) 145-152; HESCHEL, A. J., *Prophetic Inspiration. An Analysis of Prophetic Consciousness:* Judaism 11 (1962) 3-13; HÖPFL-GUT, *Introductio gener. in S. Scripturam* (1940); IBÁÑEZ ARANA, A., *Las cuestiones «De Prophetia» en Sto. Tomás y la inspiración bíblica:* Script. Victoriense 1 (1954) 256-312; KRETZMANN, P. E., *Modern views about inspiration and the truth of Scriptures:* The Princeton theological Review 27 (1929) 227-244; LAGRANGE, M.-J., *L'inspiration et les exigences de la critique:* Rev. Bibl. V

(1896) 496-518; LEVESQUE, E., *Essai sur la nature de l'inspiration:* Revue des Facultés catholiques de l'Ouest (1895) 208-211; LUSSEAU, H., *Essai sur la nature de l'inspiration scripturaire* (París 1930); MCCARTHY, D. J., *Personality, Society and Inspiration:* Theol. Studies 24 (1963) 553-576; MCKENZIE, J. L., *The Social Character of Inspiration:* Catholic Biblical Quartely (1962); MARTÍN SÁNCHEZ, B., *El hecho de la inspiración. Concepto de la inspiración bíblica:* Cultura bíblica 15 (1958) 101-104; PÉGUES, TH.-M., *Une pensée de Saint Thomas sur l'inspiration scripturaire:* Rev. Thom. 3 (1895) 95-112; PERRELLA, G. M., *Ispirazione profetica e ispirazione scritturale. Origine e natura:* Divus Thom. 36 (1933) 121-143; POPE, H., *The scholastic view of biblica inspiration* (Roma 1912); ROBINSON, H. W., *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Nueva York y Londres, Oxford University Press, 1962); SCHEDL, C., *Die heilsgechichtliche Funktion der Propheten:* Bibel und Kirche 19 (1964) 9-12; SCHILDENBERGER, J., *Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift* (Bezinger 1957); SMYTH, K., *The Inspired Writer as God's Instrument:* Theol. Digest 8 (1960) 15-20; TUYA, M. DE, *Revelación profética con inspiración bíblica:* Ciencia Tomista (1956) 473-506; VERCRUYSSE, O., *Biblical Inspiration:* Clergy Monthly (Ranchi) 21 (1957) 281-287; VOSTÉ, *De divina inspiratione et veritate S. Scripturae* (1932); ID., *De natura et extensione inspirationis secundum principia Angelici Doctoris:* Xenia Thomistica (Roma 1924); ZANECCHIA, D., *Divina inspiratio Sacrarum Scripturarum ad mentem S. Thomae Aquinatis* (Roma 1898); ZARB, S.-M., *S. Thomas et l'inspiration biblique:* Rev. Thom. 41 (1936) 367-382.

CAPITULO V

Teorías erróneas sobre la naturaleza de la inspiración bíblica

Expuesta la naturaleza de la inspiración bíblica, se pueden valorar mejor los puntos débiles de las diversas teorías erróneas que se han propuesto para explicar la naturaleza de la misma.

Se reducen a dos grupos fundamentales: I. Teorías erróneas por *defecto*. II. Teorías erróneas por *exceso*.

I. TEORÍAS ERRÓNEAS POR «DEFECTO»

Se incluyen aquí aquellas teorías que anulan o disminuyen el elemento sobrenatural en el hagiógrafo-instrumento.

1. **Aprobación subsecuente.**—Los defensores de esta teoría hacían consistir la naturaleza de la inspiración bíblica en que el libro sagrado fue o podía haber sido escrito por sola «industria humana», con solas fuerzas y recursos humanos, pero que, posteriormente, al ser recibido el libro en el canon de los Libros Sagrados, por esta inclusión en él, se hacía inspirado. La inspiración bíblica, por tanto, era el hecho de incluir un libro en el catálogo de los Libros Sagrados; era el hecho de declararlo sagrado. Los representantes de esta teoría son:

a) Leonardo Leys (Lesio), jesuita holandés (1554-1624), profesor en Lovaina. En 1587 la Academia Lovaniense censuró 34 proposiciones suyas, entre ellas tres proposiciones extraídas de los apuntes de sus alumnos. La tercera de ellas dice así:

> «Un libro (como es acaso el segundo de los Macabeos) escrito sólo por esfuerzo humano *(humana industria)* sin asistencia *(assistentia)* del Espíritu Santo, si posteriormente el Espíritu Santo atestigua que en él no hay nada falso, se hace *(efficitur)* Escritura Sagrada» [1].

Avisado por Belarmino, respondió:

> «*La 32 proposición*, quitado el paréntesis («como es acaso el segundo libro de los Macabeos») me parece completamente cierta, y no es sino cuestión de nombre. Supongamos una historia piadosa, escrita por un piadoso varón que la conociese perfectamente y que la escribiese por instinto del Espíritu Santo, pero que, fuera de esta especial asistencia, él solo la escribiese, sin que pusiese en ella ningún error. Si el Espíritu Santo testificase por un profeta o de otra manera que todas las cosas que allí había escrito eran verdaderas y saludables, no veo por qué el tal libro no había de tener la *autoridad de Escritura Sagrada*, puesto que tiene la misma razón de ser creída que cualquier otra profecía, a saber: la autoridad divina».

Y por último afirma:

> «Y esto lo digo, *no que afirme que esto se haya hecho con alguna parte de la Escritura*, más aún, pienso que *de hecho* este modo no se encuentra en las Escrituras. Por lo que la proposición es condicional. Si Dios quisiese, hubiese podido hacer esto en alguna parte de la Escritura, porque no implica contradicción, y tendría tan infalible autoridad como las otras» [2].

La proposición de Lesio fue luego censurada por las Academias de Maguncia, Tréveris, Ingolstadt. La Facultad de la Sorbona no quiso dar juicio. Y llevada a Roma, fue devuelta la denuncia, sin sentencia judicial.

Cuando el concilio Vaticano I condene la teoría de la «aprobación» subsecuente, el obispo Gasser, relator de la comisión para redactar el «esquema», dirá públicamente que la condena no era contra la doctrina de Lesio, «aunque es errónea», porque éste habla sólo de la *posibilidad* y no del hecho de haber sido inspirados así los Libros Sagrados; aparte de otras razones que lo separan de la doctrina que se condena [3].

Lesio sólo habló de la *posibilidad* de una inspiración bíblica de este tipo, aunque no afirmó que de *hecho* alguno de los libros canónicos hubiesen sido inspirados de esta forma, sino que incluso abiertamente dice que cree que no fueron inspirados así.

1 Ch. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae* (1906) p.279.
2 Ch. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae* (1906) p.280-281.
3 Ch. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae* (1906) p.282.

b) SANTIAGO BONFRÈRE, jesuita belga (1573-1642), profesor en la Universidad de Douai y discípulo de Lesio.

En su obra *In totam Scripturam Sacram praeloquia* (c.8, s.1 y 7) habla de tres modos de inspiración, de tal manera que por cualquiera de ellas el libro tiene inspiración divina, por lo que el libro es sagrado y palabra de Dios. Estos modos son:

1) *Inspiración antecedente* al hagiógrafo, que es una especie de *sugerencia* o *dictación* de todo lo que ha de escribir, como el discípulo escribe lo que le dicta el maestro.

2) *Inspiración concomitante* no es dictación ni una acción de «inspirar», sino una *asistencia* para no errar. Este modo cree que lo usó el Espíritu Santo en los libros históricos.

3) *Modo consecuente.* No la llama inspiración consiguiente. Dice en la obra y lugar citados:

> «Consecuentemente puede el Espíritu Santo relacionarse con el libro. Si un libro fuese escrito por el espíritu humano de cualquier escritor, sin obra, dirección ni asistencia del Espíritu Santo; si después el Espíritu Santo testificase que todas las cosas contenidas en él eran verdaderas, es cierto que todo este escrito era palabra de Dios y tendría la misma infalibilidad que tienen los demás que fueron escritos con la inspiración o bajo la dirección del mismo Espíritu Santo».

Pero añade:

> «No juzgo que este tercer modo lo haya utilizado el Espíritu Santo en los libros que tenemos de la Sagrada Escritura».

Coincide con Lesio en: *a)* decir que de *hecho* los libros canónicos no han tenido este tipo de inspiración, sino que fueron escritos «por inspiración o dirección del Espíritu Santo»; *b)* en admitir esta teoría sólo de *posibilidad*.

c) SIXTO SENENSE, judío convertido, que muere siendo dominico, afirmó en 1575 que la inspiración bíblica de los libros canónicos consiste en que la Iglesia los *recibió* en el canon de Libros Sagrados.

> «Sobre lo que piensan los hebreos acerca de estos libros (de los Macabeos), sea lo que sea, no interesa, puesto que la Iglesia católica los recibe en su canon. Ni pierde la fe de ellos, si incluso fueron escritos por un autor profano, ya que la fe depende no del autor, sino de la autoridad de la Iglesia; y lo que ella recibió es verdadero e indudable, haya sido dicho por cualquier autor»[4].

d) DANIEL VON HANEBERG, benedictino, obispo de Spira († 1876), en su obra *Versuch einer Geschichte der biblischen Of-*

[4] *Bibliothecae Sacrae* l.8 haer.12 ad 7 (ed. Neapoli 1742) t.2 p.1098.

fenbarung, publicada en 1850 (p.714), y ya antes en 1845, escribió:

> «Cuál de estas tres especies de inspiración (antecedente, concomitante y consecuente, de Bonfrère) a este o al otro libro, a este o al otro versículo se haya de aplicar, apenas se puede determinar en concreto. Sí puede decirse que en aquellos lugares en los cuales abiertamente se dice: «Esto lo dice el Señor...», éstos especialísimamente pertenecen a la primera clase (de libros estrictísimamente inspirados); en cambio, los *relatos empírico-históricos pertenecen a la última clase* (libros inspirados por sola asistencia divina)» [5].

Para Haneberg, la inspiración de los libros canónicamente recibidos por la Iglesia se constituye porque, habiendo sido compuestos por solas las fuerzas y modos humanos de sus autores, la Iglesia, posteriormente, los recibió en el catálogo de los Libros Sagrados.

Von Haneberg, moribundo, mandó retractar su opinión conforme a la enseñanza del concilio Vaticano I, en su 4.ª edición, que apareció corregida por B. Weinhart.

Crítica.—La opinión de Sixto Senense y de Von Haneberg están condenadas en la enseñanza del concilio Vaticano I, ya que hablan de la inspiración de los Libros Sagrados *existentes*. La opinión de Lesio y de Bonfrère, que hablan sólo de mera *posibilidad*, es falsa.

El concilio Vaticano I condenó esta teoría que interpreta así la inspiración de los Libros Sagrados *existentes*, con una fórmula preparada por Franzelin. Dice así:

> «La Iglesia los tiene (estos libros) por sagrados y canónicos, no porque hayan sido compuestos sólo por arte humano *(sola humana industria concinnati)*, y después aprobados por su autoridad» [6].

Tratándose, pues, del hecho de los libros canónicos, esta doctrina queda *directamente* rechazada por el concilio Vaticano I.

Pero en cualquier caso que se considere esta teoría, ya sea del *hecho* de los libros canónicos, ya sea tratándose de una mera *posibilidad*, esta teoría es errónea por lo siguiente:

1) Va contra lo que dice la Escritura en el pasaje de la segunda epístola de San Pedro (1,21), si se admite que habla no sólo de los profetas *bíblicos*, pues dice de ellos que hablaron «siendo llevados» *(pherómenoi)* por el Espíritu Santo. El libro profético se constituye porque al escribirlo los profetas-hagiógrafos fueron «llevados *(pherómenoi)* por el Espíritu Santo».

2) Va contra el concepto católico de la inspiración bíblica, según el cual Dios es la «causa principal» y el hagiógrafo la «causa instrumental» *para componer el libro inspirado.*

[5] Ch. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae* (1906) p.327.

[6] EB n.62.

3) Va contra los Padres, que nunca hablaron de esta «aprobación subsecuente», mientras que, por el contrario, hablaron de la inspiración bíblica con expresiones que contienen la causalidad instrumental.

4) Confunde esta teoría la *autoridad divina* de un libro con el *origen divino* del mismo. La Iglesia puede testificar que un libro tiene autoridad divina, pero no puede hacer que, si no tiene en su composición a Dios por autor—como lo enseña el concepto católico de la inspiración bíblica—, tenga a Dios por autor por el solo hecho de incluirlo en el catálogo de los libros canónicos. «Nadie por aprobar un libro se hace autor del mismo» [7].

Lesio, para reaccionar contra la inspiración tipo «dictación mecánica», de orientación protestante, fue demasiado lejos. Y vino a confundir la inerrancia e infalibilidad de un libro con la inspiración del mismo.

5) La teoría de la mera *posibilidad*, aunque el concilio se abstuvo de considerarla directamente [8], va contra la explicación que el concilio Vaticano I da de la inspiración bíblica [9].

2. **Asistencia negativa y dirección divina.**—Esta teoría concibe la inspiración bíblica como una «asistencia» sobrenatural y peculiar de Dios en el hagiógrafo, no causal, es decir, por conjunción de Dios—«causa principal»—y el hagiógrafo—«causa instrumental»—, sino que tiene por única finalidad evitar que en el hagiógrafo se deslice un error u omisión de lo que Dios quiere que se diga.

a) Santiago Bonfrère (1573-1642), jesuita, en el segundo *modo* de su teoría de la inspiración, sostuvo que ésta podía consistir en una asistencia peculiar de Dios para evitar el error en el hagiógrafo. En su obra *Praeloquia* a toda la S. Escritura, escribe:

> «*Concomitanter* interviene el Espíritu Santo, no al modo del que dicta e inspira, sino al *modo del que vigila a otro para que no yerre en nada*. De este modo puede el Espíritu Santo *dirigir* al escritor hagiógrafo, *para que en nada pueda errar o fallar*. Pues como él sepa de antemano qué haya de escribir, de tal manera le asiste, que, si en algo viese que había de errar, le había de *asistir con su inspiración*. Este modo parece conservado por el Espíritu Santo en las historias, dichos y hechos que se refieren de otros, lo que fue conocido de vista o de oídas por hombres dignos de fe. Así los Evangelios, los Hechos de los Apóstoles, los libros de los Macabeos y los demás libros históricos, escritos por profetas u otros» [10].

7 Höpfl-Gut, *Introductio gen. in S. Scripturam* (1940) p.43.
8 *Coll. Lac.*, Act. Conc. Vat. I 146.
9 A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du Concile Vatican* (1895) p.450 y 664.
10 Pesch, *De inspiratione S. Scripturae* (1906) p.323-324.

b) RICHARD SIMON († 1712) escribe en su *Histoire critique du N. T.*:

> «Es suficiente estar persuadido que los escritores sagrados han sido *dirigidos* por el Espíritu de Dios en todo lo que han escrito, *para que no pudiesen caer en ningún error*» [11].

c) A. CALMET († 1752) en su *Dissertatio* sobre la segunda epístola de Pedro (1,21), no en el comentario a la misma, admite que, para las cosas que los autores sagrados ya sabían, bastaba, para la *inspiración* de los mismos

> «ser instruidos por una peculiar *dirección y presencia* del Espíritu Santo, *a fin de que nunca errasen* en las cosas que habían de referir, y para vindicar para sus escritos verdad infalible» [12].

d) FELIPE NERI CHRISMAN († 1792), en su *Regula fidei catholicae*, dice:

> «Está lejos del dogma el que todas y cada una de las verdades y sentencias (de la Sagrada Escritura) hayan sido inmediatamente sugeridas o inspiradas por el Espíritu Santo a los escritores sagrados. Basta la *inspiración* con la cual el Espíritu Santo *dirige* mientras escriban *para que no yerren*» [13].

e) JUAN M. JAHN († 1816), premonstratense moravo, profesor de Sagrada Escritura en Viena, afirmó y defendió abiertamente esta teoría en su obra *Einleitung in die göttlichen Bücher des Altes Bundes* [14]. Fue puesto en el *Indice*, y corregido en 1827 por P. F. Aekermann. Expone así su doctrina:

> «Para que estos libros tengan autoridad divina es necesario que sus autores sean *preservados* por Dios de error al escribir. Esta *asistencia* divina por la que son librados del error es lo que llamamos *inspiración*. Esta denominación está fijada por el uso, pero no es muy apta, porque siendo la significación *negativa*, enuncia algo positivo. Esta exclusión del error difiere igualmente de la revelación, puesto que no manifiesta nada nuevo, no enseña nada, sino *sólo preserva*, para que a las cosas que el escritor ya sabe no se les mezcle error; la revelación de Dios, por el contrario, enseña con consejos, instruye, ilumina...» [15].

f) ELÍAS DU PIN († 1719) sostiene la misma teoría, diciendo que la inspiración bíblica consiste en una cierta «iluminación» que dirige al escritor sagrado cuando escribe *para que no* ponga nada *erróneo* ni *omita* nada de lo que debe escribir [16].

[11] *Hist. critiq du N. T.* c.24 (1689) p.289.
[12] PESCH, o.c., p.322.
[13] *Reg. fid. cath.* 51 VI.
[14] PESCH, *De inspiratione S. Scripturae* (1906) p.326.
[15] O.c., p.326.
[16] *Dissertation préliminaire* (1701) I p.2.6.

El origen de la posición de estos autores es una reacción entre el concepto de «dictación mecánica» que sobre la inspiración bíblica tenían algunas tendencias protestantes, lo que tenía a su vez lugar en la confusión reinante entre inspiración y revelación o «dictación». Separando el concepto de inspiración del de revelación o «dictación» mecánica, no supieron lograr el concepto de inspiración basado en la causalidad instrumental, y adoptando para lo primero una posición *negativa*, vinieron a creer que podría salvarse el concepto de inspiración por la sola asistencia peculiar de Dios en el hagiógrafo para que no *errase* en lo que decía y para que no *omitiese* nada de lo que debía decir [17].

Crítica.—Esta teoría de la «asistencia negativa», incluso en su aspecto de «dirección divina», está expresamente condenada por el concilio Vaticano I. Al exponer en qué consiste la inspiración bíblica rechaza expresamente esta teoría.

> «La Iglesia tiene (estos libros) por sagrados y canónicos, no... *porque contengan la revelación sin error*» [18].

La razón de este hecho la da el mismo concilio, al decir a continuación en qué consiste *positivamente* la inspiración bíblica, que no es otra cosa que la formulación conciliar de la tradición católica sobre la inspiración bíblica. No son inspirados por «contener la revelación sin error», sino

> «porque, habiendo sido escritos *inspirando el Espíritu Santo*, tienen a Dios por autor» [19].

Dios, según el concepto católico, es la «causa principal» en la escritura del libro—ideas, plan, orden, palabras...—, y el hagiógrafo es la «causa instrumental» para *toda* esa obra. Constituir a Dios en autor de un libro, porque, escribiéndolo exclusivamente otro—ideas, plan, orden, palabras...—, él se limite sólo a vigilar para que no *yerre* o no *omita* nada, es establecer un concepto de autor desconocido del uso humano; y es cambiar el concepto de «causalidad instrumental» en el hagiógrafo y «principal» en Dios que el concepto católico le atribuye y *por lo cual* es Dios *autor* del libro inspirado.

«Dios en tal forma sería evidentemente el autor de la *inerrancia* del escrito, siquiera fuese de modo negativo (impidió que errase el hagiógrafo), pero no lo sería del escrito mismo, como no lo es de las definiciones eclesiásticas hechas con la *asistencia* del Espíritu Santo» [20].

17 *Dictionnaire biblique*, suppl. vol.4 col.509.
18 EB n.62.
19 EB n.62.
20 A. GIL ULECIA, *Introducción general a la S. Escritura* (1950) p.55.

3. **Influjo positivo antecedente moral.**—Esta teoría concibe la inspiración bíblica como un influjo *positivo* de Dios, peculiar e incluso sobrenatural, pero *antecedente* a la composición de la obra, y de tipo *moral*. Dios para este fin elige sujetos idóneos, a los cuales mueve a escribir, sea con mandatos, sea con ilustraciones antecedentes, y con lo cual el hagiógrafo se determina, *pero él solo*, a escribir aquello a que Dios lo mueve de esta manera y cuya conveniencia de hacerlo—libro y contenido—él ve. Y cuyas ideas, o el hagiógrafo las conoce ya por vía humana, o incluso Dios puede revelárselas. Pero notando siempre que la acción de Dios es *previa* y de tipo preferentemente *moral*, y que el libro única y exclusivamente *lo compone el autor humano*.

A esta teoría pertenecen W. Lotz [21] y diversos grupos de *protestantes conservadores*. Así, entre otros, R. Rothe [22], R. F. Grau [23], M. Kaehler [24], H. Cremer [25], E. de Pressensé [26], Ch. Gore [27], W. Sanday [28], los cuales, aunque sostienen que la obra es compuesta sólo por el hagiógrafo, admiten en ella una peculiar providencia de Dios. En su línea fundamental, a pesar de sus divergencias, su pensamiento se resume así: Es una inspiración no *real* (de los libros), sino personal (de los sujetos). ¿Cómo?

> «Dios, para instruir a la humanidad, ha escogido a unos individuos, los ha preparado para esto. Por *un impulso*, por *iluminaciones* sobrenaturales, el Espíritu Santo estimula sus corazones, esclarece sus reflexiones y los conduce de esta manera a un conocimiento más profundo de las cosas morales o religiosas. Nada de suponer que Dios les haya «dictado», *ni incluso que él haya tomado parte con ellos en la composición*» [29].

Crítica.—Esta teoría no está de acuerdo con la causalidad instrumental en que consiste la inspiración bíblica. Pues una acción, incluso sobrenatural, pero *exclusivamente antecedente* a la composición del libro, no hace a Dios autor verdadero del libro, como es el sentir de la tradición católica y la enseñanza explícita de la Iglesia. Dejado el hagiógrafo a sus solas fuerzas, su libro, en cuanto *escrito*, sería solamente un libro *humano*. Y aun suponiendo, cosa no admitida por los protestantes conservadores, que esas «iluminaciones» divinas previas produjesen en los hagiógrafos un «juicio teórico» de sus ideas en el orden sobrenatural.

[21] *Geschichte und Offenbarung in A. T.* (1893) p.211.
[22] *Theol. Stud. und Kritik* (1860).
[23] *Zur Inspirationslehre* (1892).
[24] *Unser Streit und die Bibel* (1895).
[25] *Realencyclop. für prot. Theol. und Kirche.*
[26] *L'inspiration des S. Écritures* (1862).
[27] *Lux mundi* (1889).
[28] *Inspiration* (1901).
[29] *Dictionnaire biblique*, suppl. vol. 4 col.507.

San Agustín ha hecho una observación que, aunque discutible, puede ser de interés a este propósito. Dice:

«¿Por qué los libros de profetas auténticos (por ejemplo, los de Natán o de Gad: «Los hechos del rey David, los primeros y los postreros, están *escritos* en las crónicas de Natán, profeta, y en las de Gad, vidente», 1 Crón 29,29) no han sido jamás incorporados al canon de las Escrituras? Puede ser debido a que, aunque ellos hayan sido favorecidos con *iluminaciones sobrenaturales*, no hayan escrito sus obras, aunque con un gran cuidado de exactitud, *más que de su propio impulso*, pero sin inspiración para escribirlas. En esta hipótesis es claro que sus obras no podían ser atribuidas a Dios ni consideradas como Escrituras Santas» [30].

4. **Teoría «modernista» de la inspiración bíblica.**— También en esta sección de errores por «defecto» se incluye la doctrina «modernista» sobre la naturaleza de la inspiración bíblica. San Pío X, en la encíclica *Pascendi*, hace de ella la exposición siguiente:

«También hemos tocado algo sobre la naturaleza y origen de los Libros Sagrados. Conforme al pensar de los «modernistas», podría uno definirlos rectamente por una colección de experiencias, no de las que acaso ocurren a cualquiera, sino de las extraordinarias e insignes que suceden en toda religión. Eso enseñan precisamente los «modernistas» sobre nuestros libros, así del A. como del N. T. En sus opiniones, sin embargo, advierten astutamente que, aunque la experiencia pertenezca al tiempo presente, no obsta para que tome la materia de lo pasado y aun de lo futuro, en cuanto el creyente, o por el recuerdo hace que lo pasado viva a manera de lo presente, o por anticipación hace lo propio con lo futuro. Lo que explica cómo pueden computarse entre los Libros Sagrados los históricos y los apocalípticos. Así, pues, en esos libros Dios habla en verdad por el creyente; mas según quiere la teología de los modernistas, sólo por la inmanencia y permanencia vital.

Se preguntará: ¿Qué dicen entonces de la *inspiración?* Esta, contestan, no se distingue, si no es acaso por la vehemencia del *impulso que siente el creyente de manifestar su fe de palabra o por escrito.* Una cosa parecida tenemos en la inspiración poética, por lo que dijo uno: «Dios está en nosotros, agitándonos él nos calentamos» [31]. De este modo debe decirse Dios origen de la inspiración de los Libros Sagrados.

Añaden además los «modernistas» que nada absolutamente hay en dichos libros que carezca de semejante inspiración» [32].

De esta inspiración bíblica según la teoría «modernista» dijo Loisy, uno de sus partidarios:

«Dios es autor de la Sagrada Escritura, como él mismo es el arquitecto de la basílica de San Pedro de Roma o de la iglesia de Nuestra Señora de París» [33].

30 *De civitate Dei* XVIII 38: ML 49,598.
31 Ovidio, *Fasti* 6,5.
32 EB n.264-266.
33 A. Loisy, *Simples réflexions sur le décret du S. Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encíclique «Pascendi Dominici gregis»* (1908) p.42.

A esta teoría hay que agregar alguna posición protestante contemporánea, que hace de la inspiración bíblica un paralelo al «entusiasmo» que tiene, v.gr., el poeta al componer y escribir su poesía» [34].

Crítica.—La doctrina «modernista» sobre la naturaleza de la inspiración bíblica está directamente condenada por la Iglesia. Así, en el decreto *Lamentabili*, se *condena* la proposición 9, del tenor siguiente:

> «Los que creen que Dios es realmente el autor de las Sagradas Escrituras demuestran excesiva simplicidad e ignorancia» [35].

Y la proposición 10, igualmente *condenada*, dice así:

> «La inspiración de los libros del A. T. consiste en que los escritores israelitas han transmitido las doctrinas religiosas bajo un aspecto peculiar poco conocido, o desconocido del todo para los gentiles» [36].

Y en la encíclica *Pascendi*, después de exponer el Papa el error «modernista» sobre la inspiración bíblica, dice estas palabras:

> «Aseguran, sí, los «modernistas» la *inspiración* universal de los Libros Sagrados, pero *en el sentido católico no admiten ninguna»* [37].

Lo que se ve teniendo en cuenta estas dos cosas:

a) Niegan a Dios una causalidad *peculiar* y *sobrenatural* en el hagiógrafo—«causa principal»—para componer el libro sagrado, y por la que se constituye en *verdadero autor* del mismo. Sólo le dejan, como dice Loisy, la causalidad universal creadora: es autor del libro como es arquitecto de la basílica de San Pedro de Roma.

b) La obra es puramente *humana*. En cuanto *escrita* y en cuanto al *contenido*. Ya que éste no es otro que el reflejo literario del estado religioso, de la «experiencia religiosa», exclusivamente subjetiva, humana y naturalista del sujeto, brotada en él por la «inmanencia vital».

Todo lo cual va contra los principios más elementales que sobre la naturaleza de la inspiración bíblica enseña la doctrina católica y el Magisterio de la Iglesia.

5. **La inspiración bíblica de otras facciones protestantes.**—Se agrupan aquí otras tendencias protestantes, coincidentes en negar, por *defecto*, el concepto católico de inspiración. Se recogen entre ellas, como modelo, sólo dos. Para su

[34] A. Bea, *De Scripturae Sacrae inspiratione* (1935) p.13.
[35] EB n.193.
[36] EB n.194.
[37] EB n.266.

visión de conjunto se remite a la exposición hecha en el capítulo segundo.

a) G. P. Mains (1915) sostiene que es una inspiración puramente *natural* [38].

b) F. Schleiermacher (1768-1834), fundador del «semiracionalismo» bíblico.

Schleiermacher pervierte el concepto tradicional de inspiración bíblica.

Para él la totalidad de la revelación estuvo en Cristo. Esta deriva de él a la comunidad cristiana primitiva—apostólica—por un influjo que llama «inspiración». La inspiración es, pues, la participación en el espíritu de Cristo. Por eso, los libros canónicos del N. T. son *inspirados* en cuanto contienen o reflejan el espíritu de la comunidad cristiana primitiva, lo cual mediatamente, a través de los apóstoles, refleja y participa el espíritu de Cristo. Incluso los libros «apócrifos», en cuanto reflejan este espíritu de la comunidad cristiana primitiva, participan del espíritu de Cristo, están inspirados. Y así San Pablo, que no tuvo con Cristo trato en su vida terrena, suplía este defecto de inspiración directa «por una mayor excitación religiosa».

Por eso, para Schleiermacher, la inspiración no es ni verbal ni real (del libro), sino sólo *personal* (del hagiógrafo), porque, en cuanto *vive* el espíritu de Cristo en la comunidad cristiana, está *inspirado*, pero el libro sólo puede reflejar estas vivencias y esta inspiración personal [39]. Y por ser humano está sujeto a errores, no tiene inerrancia.

c) Concepción «pneumática».—Es un esfuerzo por hacer de la Escritura «voz» de Dios, después de la trituración de lo sobrenatural a que había reducido la Escritura el «racionalismo». Por eso surge esta concepción «pneumática», ya que el protestantismo sólo admite como fuente de revelación la Escritura.

Para los seguidores de esta corriente, la Escritura es el documento del Espíritu Santo, es decir, la «voz» de Dios que habla a los lectores. No porque ella traiga a la fe, sino porque a los que tienen ya fe puede serle provechosa, al oír esta «voz» del Espíritu Santo que está en ella. ¿Cómo?

Los profetas y los apóstoles fueron testigos de las revelaciones que Dios les hizo a ellos. Y el Espíritu Santo les prestó su ayuda para que esas revelaciones hechas las escribiesen de

[38] *Divine inspiration* (1915).
[39] Ch. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae* (1906) p.231-232.

tal modo, que su escrito fuese apto para producir en los demás iguales sentimientos de piedad y edificación.

Y así, como para componer este libro con las revelaciones hechas a los autores les había prestado su ayuda el Espíritu Santo, el Espíritu Santo—su «voz»—estaba de alguna manera en ese libro. Y por ello ese libro «spirat Spiritum», «inspira el Espíritu», a los que lo leen, renovándose así, por una cierta participación, el hecho «pneumático» original de la revelación a profetas y apóstoles.

Naturalmente compuesto por las solas fuerzas del hagiógrafo, el libro está sujeto a errores—los errores humanos—; es el elemento humano que en nada se opone—dicen—al provecho del efecto fundamental. Así en líneas fundamentales lo exponen [40].

Crítica.—Fácilmente se ve la incompatibilidad de estas teorías con el concepto católico de inspiración.

a) La teoría de G. P. Mains niega todo elemento *sobrenatural* en la inspiración: es sólo una inspiración «natural».

La doctrina católica enseña que la inspiración se constituye por una acción positiva *sobrenatural.*

b) La teoría de Schleiermacher confunde fundamentalmente la *revelación* hecha por Cristo con la *inspiración bíblica,* que es acción para *juzgar sobrenaturalmente* todas las ideas del libro inspirado y moción sobrenatural para ponerlas por escrito. *No es,* para él, *un libro escrito por Dios,* sino por el hombre, con los posibles errores inherentes a ello. Es un libro humano, por lo que *no tiene inerrancia* divina.

c) La concepción «pneumática» *niega* el influjo positivo, físico y sobrenatural de Dios en la composición del libro sagrado, por lo que se constituye Dios en autor del mismo, y en cuyo influjo sobrenatural consiste formalmente la inspiración del libro.

Y pone, por el contrario, la esencia de la inspiración bíblica en lo que sería, aun supuesta la verdadera noción de inspiración bíblica, un simple *efecto* de la misma: inspirar porque está «inspirada».

Y, por último, sería un criterio puramente subjetivo: a unos les «inspiraría el Espíritu» y a otros no. Para los primeros había inspiración; para los segundos, no. Pero si contenía el Espíritu, tenía que inspirarlo a todos. Por lo que no se estaba muy lejos de poder llegar con ello al absurdo: que tenía y no tenía el Espíritu, porque lo inspiraba y no lo inspiraba.

[40] K. GIRGENSOHN, *Die Inspiration der hl. Schrift* (1926); S. GOEBEL, *Die Inspiration der Bibel* (1927).

MONSEÑOR D'HULST, rector del Instituto Católico de París, y otros, en su artículo publicado en el «Correspondant», de 25 de enero de 1893, admite que toda la Escritura está inspirada, pero sólo es infalible en las cosas de fe y costumbres [41]. Concepto erróneo sobre la *naturaleza* de la inspiración bíblica, ya que, como se verá en el capítulo 8, la inerrancia es propiedad necesaria a la inspiración bíblica, y se extiende a donde se extiende la inspiración, es decir, a toda la Escritura.

6. **La teoría de Karl Rahner sobre la «causalidad» de Dios en la composición de la Escritura.**—Karl Rahner, profesor en Innsbruck, ha presentado una teoría sobre la causalidad de Dios en la composición de la Escritura. Fue expuesta por primera vez esta teoría en una conferencia que tuvo el autor en la Universidad de Würzburg, el 11 de enero de 1956. Se la reprodujo en la revista «Zeitschrift für katholische Theologie» (1956) p.137-168, bajo el título de «Über die Schriftinspiration». Reelaborada, se publicó posteriormente por la editorial Herder, de Friburgo, en 1958, abriendo la serie de unas publicaciones teológicas, bajo el tema de «Quaestiones disputatae».

El pensamiento de Rahner es frecuentemente oscuro. De su exposición decía Benoît: «Es lamentable que la exposición de su pensamiento sea laboriosa y difícil, sobre todo para un lector no alemán» [42]. Previa esta advertencia, se procurará dar una exposición lo más objetiva y sintética posible. La teoría de Rahner se reduce, a este propósito, a lo siguiente:

Tanto por la Escritura como por la Tradición y el Magisterio, Dios es verdadero «autor» *(Verfasser)* y el hagiógrafo es igualmente verdadero «autor» *(Verfasser)* de la Escritura. Pero lo son «totalitate effectus», no «totalitate causae». Pues, dice Rahner, que un libro no puede tener dos autores, verdaderamente como tales, bajo un mismo aspecto *(auf eine literarische Verfasserschaft)*. Por eso, el concepto tradicional de Dios autor de la Escritura ha de ser interpretado de otra manera. Y Rahner propone lo siguiente:

Dios quiere por un acto firme y «formalmente predefinitorio» la constitución de la Iglesia. Pero ésta se constituye en su estructura total en el fin de la edad apostólica; es sólo la Iglesia primitiva *(Urkirche)*. A la muerte del último apóstol ya está constituida, y se la transmite como tal a las generaciones y edades posteriores. La Iglesia apostólica es la Iglesia *in*

[41] CH. PESCH, o.c., p.340-342.
[42] *Rev. bibl.* (1960) p.278.

fieri; y esta Iglesia *in fieri* es obra, en sentido especialísimo, querida y regida por Dios, para llegar a la cima de su estructura.

Pero en este acto «formalmente predefinitorio» de Dios, en el que quiere la constitución de la Iglesia, quiere, por lo mismo, la elaboración y establecimiento de los elementos integrantes o fundamentales de ella. Y entre éstos tiene lugar la Escritura, como elemento constitutivo y normativo para todo tiempo de vigencia de la Iglesia. De aquí el que Dios, al querer de ese modo peculiarísimo la constitución de la Iglesia, quiere, por lo mismo, de modo igualmente especialísimo, la composición de la Escritura del N. T. Por eso, al componerse éste, que Dios así lo quiere, tiene a Dios por autor. Estas Escrituras—dice—«Deum habent auctorem» así.

Sin embargo, Schildenberger destaca que en la teoría de Rahner «el escritor inspirado no tiene por qué descender, en su papel de instrumento divino, a la condición de un amanuense o sufrir merma en su calidad de autor. El Dios creador puede, evidentemente, compenetrarse e imponerse desde dentro a su criatura de manera tan íntima que ésta, sin sufrir merma en su singularidad, sólo así pueda llegar a desplegar plenamente su naturaleza. Consiguientemente, Dios—de modo distinto a como obra una causa principal creada (ángel u hombre)—puede convertir a un hombre en instrumento suyo de tal manera que este hombre, bajo el inmediato influjo divino—que no excluye tampoco, como disposición, los influjos externos y queridos por Dios—, realice todo aquello que se requiere para ser verdadera y plenamente autor de un libro» [43].

Pero, además, la Escritura no es solamente el contenido que viene por tradición o revelación apostólicas o por otros testigos dignos de fe, sino que también es originariamente exponente de la fe de la Iglesia.

Los libros del N. T. aparecen como actos vitales de la Iglesia *(als Lebensvorgänge der Kirche)*. Las epístolas, predicaciones, la parénesis forman parte del oficio normativo-constitutivo de la Iglesia primitiva, *in fieri,* con relación a la Iglesia futura. Por el hecho de poner la Iglesia primitiva por escrito su plena vida, viene, por lo mismo y en cierto sentido, a crear la Escritura.

Con ello Rahner cree haber explicado y resuelto el problema de dos autores de la Escritura al hacer que Dios no

[43] SCHILDENBERGER, *Fragen der Theologie heute,* vers. esp. (1961) p.153-154; L. ARNALDICH, *El concepto de inspiración bíblica y una hipótesis del P. Carlos Rahner:* Verdad y Vida (1959) p.111.

sea *per se* «escritor» *(Schriftsteller)* de la Escritura, aunque sí «autor».

Cree igualmente que se explica mejor cómo llegó la Iglesia al conocimiento de cuáles eran—o de algunos—de los libros inspirados, justificando las inclusiones tardías en el canon. Le bastó saber que el libro era de la época «apostólica» y que éstos expresaban o procedían de la vitalidad de la Iglesia «apostólica».

También, para Rahner, su teoría explica mejor los diversos «géneros literarios», al ser obra, así concebida, de un solo «escritor» *humano*.

Por último, admite la inspiración del A. T. porque estos libros, en cuanto forman parte en el plan de Dios, pertenecían como parte esencial de las condiciones requeridas para la formación de la Iglesia «apostólica» *(Urkirche)* [44].

Crítica.—La teoría propuesta por K. Rahner no resuelve nada y embrolla mucho las cosas.

1) En primer lugar establece una confusión, gratuitamente, entre la doble causalidad de Dios y el hagiógrafo como «autores», estableciendo una incompatibilidad donde hay una armonía perfecta, siguiendo la enseñanza tradicional, entre Dios, «causa principal», y el hagiógrafo, «causa instrumental». La hipótesis de Rahner nace sin necesidad.

2) Va abiertamente contra la enseñanza tradicional y del Magisterio, según la cual, Dios, autor de la Escritura, se constituye como tal por un carisma personal, sobrenatural, que el hagiógrafo recibe de Dios. Así dice el concilio Vaticano I:

> «La Iglesia los tiene por sagrados y canónicos, *no* porque hayan sido compuestos *sólo por arte humano* y aprobados después por su autoridad..., sino porque, habiendo sido *escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor*» [45].

La interpretación que da Rahner del «Deum habent auctorem» está al margen del concepto tradicional y magisterial de cómo Dios es autor—«causa principal»—de la Escritura. Por eso, y finamente, Benoît observa a este propósito: «Me pregunto si la noción que él sustituye... no roza por momentos la «aprobación subsecuente», condenada por el concilio Vaticano I» [46]. Y es tan ajena su hipótesis al concepto que se

[46] Rev. bib. (1960) p.278.

[44] BENOÎT, en Revue biblique (1960) p.277-278; Estudios Franciscanos (1960) 107ss; Ciencia y Fe (1959) p.43-45; Rev. Bénédict. (1959) 115-116; Rev. Sc. Phil. et Théol. (1959) 106ss; Recherches Sc. Relig. (1958) 558-562; L. ARNALDICH, *El concepto de inspiración bíblica y una hipótesis del P. Carlos Rahner:* Verdad y Vida (1959) p.97-112; A. IBÁÑEZ ARANA, *La teoría de K. Rahner sobre la inspiración:* Lumen (de Vitoria) (1960) 193-209; J. SCHILDENBERGER, *Inspiración e inerrancia de la S. Escritura*, en *Panorama de la Teología actual*, vers. del al. (1961) p.152-158.

[45] EB n.62.

tiene de verdadero «autor» de un libro, que difícilmente puede admitirse, ni como apreciación de simple noción universal. Así nadie tiene por verdadero autor de un libro al mecenas que funda y financia una sociedad de escritores. El autor de los libros es, en este caso, el que los escribe, no el mecenas que le crea una situación económica que le permite escribirlos.

3) Si se admitiese este concepto de Rahner para que los libros fuesen inspirados, es decir, ser producto vital de la Iglesia apostólica, habría que incluir como tales otros libros que la Iglesia no tiene por canónicos. Por ejemplo, la *Carta a los Corintios*, de San Clemente Romano, escrita sobre los años 92-102; probablemente parte de las obras de San Ignacio de Antioquía († 107), y más aún la *Didajé*. ¿Por qué la Iglesia, sabiéndolo, no los recibió a todos en su canon?

4) Además, el «criterio» que Rahner señala para reconocerlos por canónicos es muy incierto: ser exposición de la vitalidad de la Iglesia «apostólica». ¿Son inspirados todos los libros que se escriben en ese período constitucional de la Iglesia «apostólica»? ¿Y por qué no? Todos han nacido de su «vitalidad» y tienden a ser expresión de las creencias de la Iglesia «apostólica», o normas a seguirse. ¿Lo son, pues, todos? Pero la Iglesia, sabiéndolo, no los recibió a todos en su «canon».

5) Como no los recibió a todos en su «canon», no basta el criterio indicado por Rahner de saber que son producto de esa «vitalidad» para que se los considere como canónicos. Y, de hecho, la Iglesia no siguió ese criterio. Véase la historia del «canon». ¿Y los libros-epístolas-«inspiradas»; v.gr., la epístola de San Pablo a los Laodicenses (Col 4,16), que se perdieron? ¿No estaban «inspiradas»? Pero si lo estaban, ¿por qué, siendo elementos constitutivos de la Iglesia «apostólica» a *transmitirse*, se perdieron? Se dirá que tenían una finalidad transitoria. Pero si nacieron de esa «vitalidad» de la Iglesia «apostólica» *constitutiva*, y, por tanto, como documentos fundamentales a transmitirse, no se ve bien por qué hubieron de perderse y no tener esa finalidad *constitutiva-transmisora* que habían de tener los libros que por ser «inspirados» debían ser pauta para la Iglesia futura ya constituida.

6) La teoría de Rahner no explica *mejor* los «géneros literarios», sino que no los explica conforme a la enseñanza del Magisterio, puesto que éstos, si expresan la «huella» del *autor humano*, han de tener a Dios por «causa principal» en la producción de esa obra. Cosa que desaparece en la teoría de Rahner.

La teoría tradicional explica, por lo menos tan bien como la hipótesis de Rahner, la «huella» *humana*, sólo que dentro de las enseñanzas del Magisterio.

7) La inspiración de los libros del A. T., en la hipótesis de Rahner, por no haber nacido en el período *constitutivo* de la Iglesia apostólica ni ser producto de su vitalidad, no se ve cómo pueda salvarse. Decir que por ser elementos constitutivos esenciales *previos* para la Iglesia «apostólica» es una solución no muy convincente y que exige otro principio de solución. ¿Y los libros del A. T. «inspirados» que se perdieron? Por ser «inspirados» deberían haberse transmitido a la Iglesia «apostólica», como elementos previos en el período de su constitución, pues nacieron de esa «vitalidad» previa y en orden, por tanto, a su transmisión a la Iglesia «apostólica».

La teoría de Rahner, en los puntos aquí destacados y traídos a propósito de la naturaleza de la inspiración bíblica, no resuelve nada.

8) Por último, si cabe en la teoría y exposición, tan frecuentemente oscura de Rahner, la interpretación que da de ella Schildenberger, como antes se dijo, la teoría de Rahner sobra; no tiene lugar a plantearse, porque no sería otra cosa que la doctrina tradicional, según la cual Dios se constituye autor de la Escritura precisamente por la inspiración bíblica carismática personal en el hagiógrafo.

II. Teorías erróneas por exceso

Se incluyen aquí aquellas teorías que consideran la naturaleza de la inspiración bíblica de tal manera, que anulan o disminuyen la cooperación del elemento humano, hagiógrafo-instrumento, al atribuir una acción desorbitada a la causa principal en esta obra. Tienen su origen fundamental en confundir la inspiración con la revelación.

1. **Concepciones «extáticas».**—La inspiración bíblica es considerada por algunos como un estado «extático», mántico, de enajenación o exaltación.

Fue idea corriente en la antigüedad que los adivinos y sibilas no podían transmitir sus oráculos mientras conservasen el uso normal de sus facultades. Para dar oráculos, la divinidad descendía sobre ellos, produciéndoles el éxtasis. Así Platón dice que los poseía este influjo divino: «mantiké», estado mántico, delirio, locura [47]. Era éste un estado patológico producido por sugestión o por medios tóxicos, v.gr., sibilas.

[47] Platón, *Fedro* XXII; cf. Platón, *Menón* XLI; *Ión* V, VI., Cicerón, *De divinatione* I 31; Virgilio, *Eneida* VI 45ss; Lucano, *Farsalia* V 166ss.

Filón de Alejandría, judío de la diáspora, dice que los profetas de Israel profetizaban en este estado, y los hace «sublimes dementes». El Espíritu de Dios se apoderaba de ellos y los transformaba, ya que el Espíritu inmortal no puede cohabitar con el espíritu mortal. Y así, al profetizar, no sabían más que lo que profetizaban, o aun ni esto, porque, arrebatados, era Dios el que hablaba por ellos. El profeta era poseído, llevado de una «divina locura» *(theophóretos manía)*. Y en este estado dice que

> «inspirado por Dios (el profeta) da sus oráculos y profecías, no hablando nada propio; pues ni lo que habla puede comprenderlo, estando él mismo poseído del rapto y de la inspiración; por el contrario, las cosas que se le inspiran las habla como insuflándole otro» [48].

Y hasta llega a alegar para confirmar esto su experiencia personal. Dice que frecuentemente era arrebatado por un «entusiasmo» análogo al de los coribantes, y que, al término de él, escribía inspirado [49].

Filón no hizo otra cosa que aplicar estos conceptos paganos al profetismo de Israel. Era su eclecticismo tan marcado, para tender un puente entre el mundo conceptual judío y el mundo pagano.

Flavio Josefo no atribuye ningún tipo de locura divina a los profetas, como hace Filón, pero cree él que los profetas vaticinaban en un estado extático [50].

Atenágoras (c.177) sostuvo que los profetas predicaban en éxtasis [51].

Montano (c.172) y sus dos pseudoprofetisas, Priscila y Maximila, ejercían sus «profecías» en un estado de inconsciencia semejante al sueño [52], y hasta llegaban entonces a dar signos de enajenación y frenesí [53].

Los «montanistas» sostenían como doctrina que la inspiración y profecía eran una especie de enajenación mental.

Esta misma doctrina seguirá Tertuliano una vez caído en el «montanismo». Para él la inspiración es necesariamente un éxtasis, y éste suspende en el hombre el mismo ejercicio de la razón [54]. El mismo había escrito una obra en siete libros sobre el éxtasis *(De extasi)*, hoy perdida [55].

48 Filón, *Quis rerum divinarum heres* IIss; LIss; *De monarchia* IX; *De spect. leg.* IV 8; *De somno* II 34.
49 Filón, *De migr. Abraham* VII.
50 Fl. Josefo, *Antiq.* IV 5; sobre esta cuestión, cf. Ch. Pesch, *De inspiratione S. Scripturae* (1906) p.17-27; *Dictionnaire biblique* suppl. t.4 col.503.
51 *Legat.* IX: MG 6,908.
52 San Epifanio, *Adv. Haer.* XLVIII: MG 41,861.
53 Eusebio de C., *Hist. Eccl.* VI 7 y 9.
54 *Adv. Marc.* IV 22; V 8: ML 2,113 (443); *De anima* XI.XXI
55 B. Steidle, *Patrologia* (1937) p.69.

A este grupo puede agregarse la teoría del protestante G. P. MAINS, antes citada, el cual reduce la inspiración bíblica al «furor» del que se creían investidos los poetas de la antigüedad [56].

2. **Dictación mecánica.**—Los que identifican la inspiración bíblica con una «dictación mecánica» consideran al sujeto como un amanuense que escribe al «dictado» de Dios: él sugiere todo, lo dice todo. El hagiógrafo se halla en las manos de Dios como un instrumento meramente pasivo, aunque no requiere esto la concepción «extática» antes expuesta. A este tipo de inspiración pertenecen las siguientes posiciones:

a) FREDEGISI, abad de Marmoutiers, en el siglo IX. Contra éste escribió San Aogobardo, obispo de Lyón (779-840), diciéndole:

> «Aparece también por vuestras palabras que pensáis que a los profetas y apóstoles no sólo les inspiró el Espíritu Santo el *sentido de la predicación y los modos y los argumentos de las dicciones, sino que también les formó él mismo las mismas palabras corporales extrínsecamente en su boca...»* [57]

Esta opinión de Fredegisi considera a los profetas en su ejercicio como puros instrumentos pasivos en las manos de Dios. De aquí a la inspiración bíblica para escribir no hay más que un paso. Si para *hablar* Dios les inspiraba de esa manera—que era *revelación* «dictativa»—, para poner por escrito esas profecías, v.gr., al modo del caso de Jeremías dictándole a Baruc, habría de pensarse lo mismo.

b) PROTESTANTES ANTIGUOS.—Una agrupación de protestantes antiguos, fracción del protestantismo «ortodoxo», sostiene la «dictación mecánica». Se confunde el concepto de inspiración con el de revelación, y así se hace al hagiógrafo un exclusivo amanuense de Dios. Dios le *dicta* todo, le manifiesta todo, le revela todo. Así A. Calovio († 1686) [58] y A. Quenstedt († 1688), que tiene por «blasfemo el decir que en la Escritura se encuentran solecismos (y) barbarismos», puesto que todo es obra del Espíritu Santo [59].

Juan Buxtorf, padre († 1629), y J. Buxtorf, hijo († 1664), defendían vivamente que incluso los puntos del texto masorético

[56] *Divine inspiration* (1915).
[57] *Lib. adv. Fredegisum* 12: ML 104.166.
[58] *Systema locorum theologicorum* (1655-77).
[59] *Theologia didactico-polemica* (1685) s.2 q.3-6.

(puestos del siglo VI al IX d. C.) estaban inspirados [60]. Lo mismo sostiene J. G. Carpzow († 1767) [61].

c) LA «FÓRMULA CONSENSUS HELVÉTICA».—Esta tendencia de «dictación» de la Escritura encontró su consagración en la llamada «Formula consensus Helvetica», protestante, de 1675, en la cual, hablando del texto sagrado, dice:

> «Aceptamos, en concreto, el texto hebraico del Antiguo Testamento, ... y lo retenemos, (pues) tanto con relación a las consonantes como a las vocales, a los mismos puntos, cuanto a las cosas y palabras (están) *theópneustos* (divinamente inspirados)».

Y se imponía bajo pena de multar con cárcel y hasta destierro a todos los ministros que no aceptasen que las voces y hasta las letras y puntos no estaban divinamente inspirados. Esta sentencia de la «dictación mecánica» fue casi común entre los protestantes «ortodoxos». Pero esta fórmula fue abolida en 1725 [62]. Abandonada en casi todas partes a fines del siglo XVIII, tuvo un renacimiento efímero y reducido en el siglo XIX gracias al esfuerzo de L. Gaussen [63]. Lo mismo defendió posteriormente W. Rohnert [64].

Crítica.—Este grupo de teorías por «exceso» está en pugna manifiesta con los datos de la Tradición y el Magisterio eclesiástico sobre la naturaleza de la inspiración bíblica.

Está en pugna contra los datos de la Escritura.—En efecto, esta teoría está en oposición a varios datos de la Escritura.

a) El autor del segundo libro de los Macabeos dice que se propone hacer un «resumen» (2 Mac 2,24) de la obra extensa y rara de Jasón de Cirene; y San Lucas, en el «prólogo» de su evangelio, dice que se documentó y consultó fuentes para preparar esta obra; y San Juan, v.gr., dice, al relatar la lanzada que dieron a Cristo muerto, que «el que lo *vio* (que es él mismo) da testimonio, y su testimonio es verdadero; él sabe que dice verdad para que vosotros creáis» (Jn 19,35).

Pero para «resumir» un libro, o para *proponer* el Evangelio, o para *dar testimonio* de lo que él mismo «vio», hizo falta trabajo propio de esfuerzo, consulta de fuentes o exposición de lo que se sabe por experiencia. Pero esto está en pugna con una «dictación mecánica».

b) No explica los géneros y estilos diversos de los libros y de los autores.

60 J. BUXTORF, hijo, *Tractatus de punctorum, vocalium et accentuum in libris V. T. hebraicis origine* (1648).
61 *Crítica* p.44ss.
62 CH. PESCH, *De inspiratione S. Scripturae* (1906) p.213.
63 *Théopneustie ou inspiration plénière des Écritures* (1840).
64 *Die Inspiration der Hl. Schrift* (1889).

c) Va contra el sentido natural de lo que se ve en la Escritura: «fuentes» transcritas, v.gr., en los libros de los Reyes y Paralipómenos, Esdras y Nehemías, segundo de los Macabeos, Hechos de los Apóstoles, «genealogías», etc. Máxime en los libros de los Reyes, después de referirse algunos datos sobre la vida de los reyes, se cita frecuentemente la fuente que se consultó y de dónde se tomaron los datos; así, v.g.: «El resto de los hechos de Manahem, cuanto hizo, ¿no está escrito en el libro de las crónicas de los reyes de Israel?» (2 Re 15,21). Todo esto hace ver que, si citan las «fuentes» de donde toman sus datos y *transcriben* documentos, esto, o excluye la «dictación mecánica» de esos relatos, o la hace totalmente inútil, lo que es equivalente a excluirla.

Va contra el sentir de la Tradición y de la enseñanza del Magisterio.—La Tradición y el Magisterio enseñan que no solamente Dios es verdadero autor de la Escritura, sino que el *hagiógrafo* es también *verdadero autor* de la misma.

Pero nadie llama autor humano de una obra escrita al simple dactilógrafo o copista de la misma; como nadie llama hoy autor de una obra al mecanógrafo que copia al dictado el libro que le dicta un autor.

Así Benedicto XV, en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, dice:

> «Por otra parte (San Jerónimo) no tiene la menor duda de que todos los autores de estos libros, *cada uno conforme a su carácter y a su genio, prestaron libremente su concurso a la inspiración divina.*
>
> De este modo no sólo afirma sin reservas lo que es el elemento común de todos los escritores sagrados, a saber, que su pluma era guiada por el Espíritu de Dios, a tal punto que Dios debe ser considerado como la causa principal de cada uno de los pensamientos y expresiones de la Escritura, sino que también distingue cuidadosamente lo que *es particular a cada uno de ellos.* Desde múltiples puntos de vista —ordenación de materiales, vocabulario, cualidades y forma de estilo—*muestra que cada uno de ellos aportó a la obra sus facultades y fuerzas personales; y llega así a fijar y describir el carácter peculiar, y podría decirse las notas y fisonomía propia de cada uno*» [65].

Y Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, dice:

> «Es digno de peculiar mención que los teólogos católicos, siguiendo la doctrina de los Santos Padres y principalmente del Angélico y Común Doctor, han explorado y propuesto la naturaleza y los efectos de la inspiración bíblica mejor y más perfectamente que como solía hacerse en los siglos pasados. Porque partiendo del principio de que el hagiógrafo, al componer el libro, es órgano o instrumento del Espíritu Santo, con la circunstancia de *ser vivo y dotado de razón,* rectamente observan que él, bajo el influjo de la divina moción, *de tal manera usa de sus facultades y fuerzas, que fácilmente todos puedan cole-*

[65] EB n.461.

gir del libro nacido de su acción la índole propia de cada uno y, por decirlo así, sus singulares características y trazas» [66].

El hagiógrafo, pues, en las manos de Dios, obra *libre* y *conscientemente* en la confección del libro, y deja, por ello, estampada en él su índole propia, su «huella» y sus características. No es un elemento meramente mecánico, actúa con sus propias fuerzas y con sus propios elementos. Así Isaías es distinto de Jeremías, como el genio y estilo de San Juan es distinto del de San Pablo.

Si esto condena la «dictación mecánica» en un sujeto que, aun siendo consciente, obrase de un modo meramente mecánico, como el mecanógrafo al dictado de un autor, «a fortiori» queda por lo mismo rechazada toda clase de «dictación mecánica» de tipo «extático» o mántico, ya que el hagiógrafo, en este caso, no obraría conscientemente, ni sería tan siquiera un dactilógrafo o amanuense que *conscientemente escribiese él* al dictado, sino que sería casi como un instrumento inerte y «pasivo», como la flauta en boca del músico o el pincel en manos del pintor.

BIBLIOGRAFIA

ARNALDICH, L., *El concepto de inspiración bíblica y una hipótesis del P. Carlos Rahner:* Verdad y Vida (1959); ID., *La naturaleza de la inspiración según el cardenal Franzelin,* en *XIV Semana Bíblica Española* (Madrid 1954) p.133-163; BUXTORF, J. (hijo), *Tractatus de punctorum, vocalium et accentuum in libris V. T. hebraicis origine* (1684); CLOSEN, G. E., *Clefs pour la Sainte Écriture* (Brujas 1954); GIRGENSOHN, K., *Die Inspiration der hl. Schrift* (1926); GOEBEL, S., *Die Inspiration der Bibel* (1927); IBÁÑEZ ARANA, A., *La teoría de Karl Rahner sobre la inspiración:* Lumen (Vitoria, 1960) 193-209; KANTZER, K. S., *Neo-Orthodoxy and the Inspiration of Scripture:* Bibl. Sacra 115 (1959) 15-29; LEVIE, J., *L'Écriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme:* Nouv. Rev. Théol. 78 (1956) 561-592.706-729; LOISY, A., *Simples réflexions sur le décret de S. Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi Dominici gregis»* (1908); SCHILDENBERGER, J., *Fragen der Theologie heute,* vers. esp. (1961); ID., *Inspiración e inerrancia de la S. Escritura,* en *Panorama de la teología actual,* vers. del alemán (1961); ROTTMANN, H., *Zur Lehre von der Inspiration der Schrift:* Igreja Luterana 20 (1959) 183-202; VACANT, A., *Études théologiques sur les constitution du Concile Vatican* (1895); WEYNS, N. I., *De notione inspirationis biblicae iuxta Concilium Vaticanum:* Angelicum 30 (1953) 315-336; WILKINSON, J., *Interpretation and Community* (Londres, MacMillan et Co., 1963).

[66] EB n.565.

CAPITULO VI

Extensión de la inspiración bíblica

Expuesta la *naturaleza* de la inspiración bíblica y la *existencia* de determinados libros inspirados, ha de estudiarse ahora la *extensión* de esta misma inspiración. No se trata aquí de la extensión referente a los libros. Es doctrina de fe que los libros incluidos en el canon de los Libros Sagrados todos ellos están inspirados. Aquí se trata de ver hasta dónde se extiende la inspiración bíblica en estos mismos libros.

Por eso se van a considerar tres cuestiones: *a)* Inspiración «real», es decir, si la inspiración bíblica afecta a todas y cada una de las partes de los libros, sea que traten temas religiosos o profanos; *b)* inspiración «verbal», o sea si la inspiración bíblica no solamente se extiende a los *conceptos*, sino también a las mismas *palabras; c)* inspiración de las *versiones:* si las versiones de los Libros Sagrados están inspiradas, y en qué forma.

I. Inspiración «real»

La inspiración bíblica, ¿se extiende a todas y cada una de las partes de los Libros Sagrados? ¿O afecta solamente a aquellas partes que tratan directamente un tema religioso?

Nota previa.—Al hablar de la inspiración «real» *total,* se habla:

1) De los *textos originales,* tal como salieron de manos de sus autores inspirados—autógrafos—, no de las transcripciones o copias—apógrafos—, o versiones de las mismas, en las cuales caben errores de transcripción, atribuibles solamente a los copistas o traductores.

2) Se habla de la inspiración de los Libros Sagrados tal como se encuentran inspirados *de facto* en el plan de Dios; no de si sería posible, en absoluto, otro tipo de inspiración que sólo afectase a las cosas de tema directamente religioso.

3) Se habla de la inspiración total e igual de la Escritura por razón del *origen:* Dios que inspira, no por razón de la *materia* sobre que versa. Pues en ello hay cosas que, por su mismo tema, son religiosas, y otras que son profanas. Pero todas están igualmente inspiradas por razón de su origen. Y puesto que las *profanas* están utilizadas en función de las *religiosas,* ya que la Escritura es libro religioso, pudiera decirse, salvando siempre la igualdad de la inspiración en todas, que las religiosas están *directamente* inspiradas, y las otras *secundariamente,* por razón del tema.

4) Al decirse que todas las *partes* de la Escritura están inspiradas, se dice en el sentido, por lo menos, de la *consignación*. Por ejemplo, un autor sagrado puede hacer una citación de otro que él no haga suya. Es verdad que habría de probarse en cada caso «con sólidos argumentos» [1], pero, en este caso, la inspiración afectaba al hecho de *consignarse* dicha citación en la Escritura; en cambio, no afectaría a la verdad intrínseca —«juicio teórico»—de la misma por parte del autor inspirado.

5) Para precisar mejor estas partes a las que se extiende la inspiración bíblica, se pueden considerar las siguientes:

a) Lo doctrinal (ético-dogmático-litúrgico), o religioso, o sobrenatural.

b) Lo histórico (y científico), o profano, o natural.

c) Lo insignificante, dicho «de paso» *(obiter)*, de poca importancia.

d) Lo manifestativo externo, o signos de expresión [2].

A) Posiciones erróneas

Los «anomeos», según San Epifanio, negaban la inspiración «real» *total*. En su obra *Adversus haereses* (76,6), dice de ellos:

> «Cuando se ven urgidos por la fuerza de las razones y empiezan a verse cogidos, se escabullen y se salen fuera de la cuestión, y dicen: Estas cosas *las dijo* el Apóstol *como hombre*» [3].

Desiderio Erasmo de Rotterdam (1466-1538). El famoso ex agustino humanista fue el primero que planteó y admitió la posibilidad de que el Espíritu Santo permitiese que los hagiógrafos se hubiesen equivocado en algunas cosas de *pequeña importancia*, especialmente si los evangelistas o hagiógrafos neotestamentarios citan de memoria el A. T., a las cuales cosas, en consecuencia, no se habría extendido la inspiración [4].

Enrique Holden (1596-1662), de origen inglés, vicario general de París, doctor en la Sorbona, en su obra *Divinae fidei analysis*, restringe la inspiración a las cosas *puramente doctrinales* y las *que con ellas tienen un nexo necesario*.

> «El auxilio especial divinamente concedido al autor de cualquier escrito que la Iglesia tiene por palabra de Dios, tan sólo se extiende a las cosas que son *puramente doctrinales o que tengan algún nexo* («respectum») *próximo o necesario con las doctrinales*. Por el contrario, en las que no son del propósito del escritor o que se refieren a otras

[1] EB n.153.
[2] A. Gil Ulecia, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (1950) p.66.
[3] MG 42,637.
[4] *In c.2 y 28 Matth.*

cosas, tan sólo creemos que Dios les auxilió con ese auxilio que es común a los demás autores piadosos»[5].

AUGUSTO ROHLING († 1931), católico alemán, restringe la inspiración sólo a las *cosas de fe y costumbres* y lo que tenga con ello nexo necesario[6]. Pero se retractó después de la refutación que le hizo J. B. Franzelin.

Lo mismo ha defendido A. Scholz.

FRANCISCO LENORMANT († 1883), asiriólogo y orientalista católico seglar, de París, en su obra *Les origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux*, publicada en 1880, sostuvo que la inspiración bíblica tan sólo se extendía a las *cosas de fe y costumbres*, es decir, sólo a las cosas *sobrenaturales* contenidas en la Escritura; las demás cosas no eran afectadas por la inspiración bíblica, y tenían un puro carácter doctrinal. Escribe a este propósito:

«Las decisiones de la Iglesia no extienden *la inspiración* más que a lo que interesa a la religión, *mira a la fe y costumbres*, es decir, *solamente a las enseñanzas sobrenaturales* contenidas en la Escritura. Para el resto, *el carácter humano de los escritores de la Biblia se encuentra por completo*... En cuanto a lo que concierne a las ciencias físicas, no han recibido luces excepcionales; han seguido las opiniones comunes y hasta los prejuicios de su tiempo. El Espíritu Santo no se ha preocupado de revelarles las verdades científicas, lo mismo que no les reveló una historia universal»[7].

Sin embargo, su pensamiento es confuso, pues también añade:

«La doctrina cristiana distingue, como cosas distintas, en la Escritura la revelación y la inspiración. Todo está inspirado, pero no todo está revelado»[8].

La obra fue puesta en el *Indice* en 1887.

JUAN ENRIQUE NEWMAN († 1890), cardenal, el cual la expuso en sus obras *On the Inspiration of Scripture*[9].

Partiendo de los concilios de Trento y Vaticano I, escribía:

«Estos dos concilios definen que las Escrituras son inspiradas en todas sus partes, pero no inmediatamente, con un acto divino, sino por medio de hombres inspirados, ellas están inspiradas en todas las cosas de fe y costumbres. Estas palabras no comprenden sólo la doctrina católica, sino también los relatos históricos y proféticos de el Génesis hasta los Hechos de los Apóstoles. Pero estos relatos inspirados, en cuanto escritos por hombres inspirados, contienen un ele-

[5] *Divinae fidei analysis* (1652) l.1 c.5 lect.1 p.80; cf. CH. PESCH, *De insp. S. Scripturae* (1906) p.315ss.
[6] *Die inspiration der Bibel und ihre Bedeutung für die freire Forschung:* Natur und Offenbarung (1872) p.97-108.385-394.
[7] *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (1870) p.520-537.
[8] O.c., p.1.ª, Préface VIII; Introduct. p.XVI.
[9] En *The Nineteenth Century Review* (1884) n.84 p.185-199.

mento humano que se revela mediante la lengua, el estilo, el modo de pensar, las características intelectuales, aquellos defectos, en suma, que provienen de la naturaleza, y de los cuales, en las cosas de ninguna importancia, pueden derivar a aquello que, en las definiciones doctrinales, se llama *obiter dictum*» [10].

Pero ¿en qué consisten estas cosas «obiter dicta»? El mismo lo dice:

«Son frases, cláusulas, períodos, acerca de cosas de hecho, las cuales, en cuanto no miran a la fe y a las costumbres, se pueden referir sin violencia al elemento humano que entra en su composición» (de la Escritura) [11].

En cuanto a cómo se puedan saber los límites que afectan de *hecho* a la no inspiración de estas cosas «obiter dicta», dirá que esto no compete al católico en particular, sino a la autoridad de la Iglesia. Y pone, como posibles ejemplos de estas cosas «obiter dicta», el perro de Tobías que al venir a su encuentro «movía la cola» (Tob 11,9), el añadirse al nombre de Nabucodonosor «que reinaba en Nínive» (Jdt 1,5), o el caso de San Pablo que pide a Timóteo le traiga el capote que «dejé en Tróade, en casa de Carpio» (2 Tim 4,13).

SALVATORE DI BÁRTOLO, canónigo italiano, publicaba en Turín en 1888 su obra *I criteri teologici*, en la que se afirmó que la inspiración bíblica *no se extendía a las materias ajenas al orden religioso*.

Di Bártolo expone en el criterio X la teoría del «comunionismo» y el «minimismo». Por el primero mira a «obtener la profesión de fe entre todos los pueblos no católicos..., por el cual todos los pueblos del mundo vengan a ser católicos romanos, como lo somos nosotros» [12]; el «minimismo» sería «la atención de la Iglesia a circunscribir lo más posible su afirmación, sea magistral, sea de creencia» [13].

Di Bártolo vino con ello a limitar la extensión de la inspiración. Así, en el criterio IX, la segunda proposición decía:

«La divina inspiración, o la intervención sobrenatural, *no se extiende a los elementos accesorios de los hechos narrados en los libros de la Sagrada Escritura*. No hay inspiración o intervención sobrenatural en las materias *ajenas al orden religioso*».

Pero en la edición francesa la proposición fue retocada y modificada así:

«La inspiración tiene su mínimum en las materias de orden extrarreligioso, y este mínimum de inspiración no garantiza la infalibilidad de la cooperación humana» [14].

[10] *Opúsculo* p.3. Se publicó en 1884, contestando a las críticas de Healy.
[11] *Opúsc.* p.14ss.
[12] P.292 de la edición corregida.
[13] P.296 de la edición corregida.
[14] *Les critères théologiques* (1889) p.254.

Esta modificación de su opinión, si aceptaba la existencia de la inspiración bíblica en todo el libro sagrado, quedaba igualmente censurada, al concebir la naturaleza de la inspiración bíblica de una manera tal que no llegaba tan siquiera a la categoría de una «asistencia negativa». Pues admitía en la inspiración diversos grados: «máximo, mínimo y medio» [15].

La obra de Di Bártolo fue puesta en el *Indice* en 1891, y salió corregida en 1904.

J. Semeria, barnabita, expone su pensamiento en una crónica publicada en 1893 en *Revue biblique*. Quiere justificar su posición con la distinción del cardenal Franzelin, sobre el concepto de autor, para el que no exigía más que lo sustantivo, no requiriendo para ello el que el autor principal tuviese que intervenir en la redacción del mismo. Por eso Semeria dice:

> «Es preciso distinguir siempre en la Escritura entre lo que Dios ha hecho hacer y lo que simplemente ha dejado hacer al hombre... Todo lo que era necesario para que el libro lograse su propósito, es decir, para que él fuese tal como Dios lo quería (para que Dios fuese autor del libro), Dios lo ha hecho hacer; todo lo que era indiferente a este objeto, lo ha dejado hacer» [16].

Ideas semejantes habían sido expuestas, casi contemporáneamente, por su compañero de religión P. Savi, en una carta dirigida al director de la revista *Science catholique* [17].

Protestantes ortodoxos.—Algunos protestantes «ortodoxos» sostenían que el hagiógrafo, al escribir el libro, está poseído por el Espíritu Santo, pero que en la composición del libro se mezclan necesariamente elementos humanos, y por tanto falibles. Y por eso la inspiración no se extiende, de hecho, a todo el libro. Así, v.gr., Gore, Sanday [18].

En síntesis: las posiciones erróneas limitaban la inspiración «real» a las

1) cosas *puramente doctrinales* o que tengan un nexo necesario con ellas (Holden);
2) cosas *de fe y costumbres* (A. Rohling);
3) cosas de fe y costumbres, que son las *sobrenaturales* (Lenormant);
4) cosas *religiosas* (Di Bártolo);
5) cosas *incidentalmente dichas:* «obiter dicta» (Newman);
6) al propósito de Dios, con lo que se salva su concepto de autor (Semeria, Savi).

15 O.c., p.245.
16 *Revue biblique* (1893) p.434ss.
17 Vol.7 (1892-93) p.289-301.
18 Tromp, *De inspiratione* 4.ª ed. p.38.

Los motivos de estas posiciones.—La mayor parte de estas teorías nacieron por razones apologéticas, como un ensayo de superar los aparentes errores o divergencias que existían entre las enseñanzas de la Escritura y los datos bien logrados de las ciencias. Lo que Dios afirma por el hagiógrafo es infaliblemente verdadero. Encontrándose en la Escritura estas divergencias, que ellos tomaban por errores, no pudiéndose atribuir esto a la causa inspiradora—Dios—, sólo quedaba atribuírselo al hagiógrafo. Mas para esto había que restar a éste la inspiración bíblica, o cambiar la naturaleza de ésta para dejar al autor humano, en cuanto tal, la responsabilidad del error.

Para esto se basaban en dos razones fundamentales:

a) Siendo la finalidad de la Escritura, didáctica, enseñar la verdad religiosa para que los hombres vivan una vida sobrenatural, es indudable que este objetivo primario de la enseñanza bíblica ha de recibir la inspiración bíblica, pues Dios es el autor de esta enseñanza religiosa. Pero en las cosas no religiosas, máxime en las cosas pequeñas, incidentales, no se ve que sea necesario hacer a Dios autor de ellas. Por tanto, se las puede dejar a la iniciativa y responsabilidad del autor humano. En consecuencia, no hace falta que estén inspiradas. Sin inerrancia tienen la falibilidad de una obra humana.

b) La otra razón en la que se apoyaban era lo que dicen los concilios de Trento y Vaticano I.

El *concilio de Trento*, en el «decreto sobre la edición y uso de los Libros Sagrados», dado el 8 de abril de 1546, dice:

> «Además, con el fin de contener a los espíritus presumidos, manda (el concilio) que en *los asuntos de fe y costumbres*, que pertenecen a la edificación de la doctrina cristiana, nadie, confiado en su propio juicio, *pretenda interpretar la misma Sagrada Escritura* violentando el Sagrado Texto, según su sentir particular, contra el sentido que le ha dado y da la Santa Madre Iglesia, a la que corresponde juzgar del verdadero sentido e interpretación de las Santas Escrituras, o contra el consentimiento unánime de los Padres, aun cuando tales interpretaciones no hubiesen de publicarse jamás» [19].

Los defensores de estas teorías se basaban, como explícitamente lo hicieron Lenormant, Newman y monseñor D'Hulst, en esta decisión del concilio, y razonaban así: Si la Iglesia juzga el *sentido genuino de la Escritura* en cuestiones *de fe y costumbres*, es que a eso se extiende la inspiración bíblica, luego a las demás cosas de la Escritura no se debe extender.

La conclusión era inexacta, porque una cosa es que la Iglesia tenga potestad *directa* en las cosas que son de su com-

[19] EB n.47.

petencia para enseñarlas e interpretarlas, y éstas son las cosas de fe y costumbres. Pero otra muy distinta es que la Escritura esté inspirada en todas las otras, aunque la Iglesia no tenga poder de interpretarlas *directamente* cuando recaen, v.gr., sobre ciencias naturales o cosas profanas. El magisterio de la Iglesia no es para que enseñe ciencias naturales o profanas. Pero *indirectamente* tiene poder, precisamente por razón de la universalidad de la inspiración, para juzgar y enseñar que una determinada teoría no es compatible con la naturaleza de la inspiración bíblica, aunque no pase a explicar *directamente* la naturaleza de un tema de ciencias naturales o historia profana al que afecte esa decisión de la Iglesia por razón de la naturaleza de la inspiración.

Los autores posteriores al concilio Vaticano I, defensores de estas teorías, podían encontrar en el mismo una nueva aparente justificación, como explícitamente lo hace monseñor D'Hulst [20]. El concilio Vaticano I, al definir la infalibilidad pontificia, en la sesión 4.ª, 18 de julio de 1870, dice:

> «El Romano Pontífice, cuando habla *ex cathedra*, esto es, cuando... define con su suprema apostólica autoridad una doctrina de *fe o costumbres*..., goza de aquella infalibilidad de la cual quiso el divino Redentor que gozase su Iglesia al definir una doctrina de *fe o costumbres*» [21].

Era una argumentación análoga a la anterior y, como tal, explícitamente alegada para defender su teoría de la *no-inerrancia* en las cosas que *no fuesen de fe y costumbres*, aunque, por otra parte, admitía la extensión de la inspiración bíblica a toda la Escritura, pero destruyendo el concepto genuino sobre la naturaleza de la misma. El concilio Vaticano I, además, renueva la prohibición que hizo el concilio de Trento de interpretar la Escritura «en cuestiones de fe y costumbres» contra el sentir unánime de los Santos Padres [22].

B) La doctrina católica

La doctrina católica es que la inspiración bíblica «real» es *total:* afecta a todas y cada una de las partes de la Escritura, sean de fe y costumbres, sean de temas profanos, sean puntos notables, mínimos e incluso las cosas dichas «incidentalmente».

La prueba de esta tesis es varia: la Escritura, los Padres, el Magisterio, la razón teológica, y los graves inconvenientes que se seguirían de no ser así.

[20] Pesch, *De insp. S. Script.* (1906) p.341.
[21] Denzinger, *Ench. symbol.* n.1839.
[22] EB n.63.

a) **Prueba de la Escritura.**—La prueba de la Escritura a este propósito es doble: *a)* argumento indirecto, que son testimonios implícitos; y *b)* testimonio explícito.

1) ARGUMENTO INDIRECTO.—Este argumento está basado en el modo de citar la Escritura Jesucristo y los autores neotestamentarios.

a) *Se cita la Escritura dándole un valor de infalibilidad, inapelable.*—Así se lee frecuentemente: «Está escrito...» (Mt 4, 7.9), «Se halla escrito» (Lc 20,17), «La Escritura dice...» (Jn 7, 38), «En verdad os digo que antes pasarán el cielo y la tierra que falte una yota o una tilde de la Ley hasta que todo se cumpla» (Mt 5,18; Lc 16,17).

«¿No está escrito en vuestra Ley?—dice Jesucristo—. Y la Escritura no puede fallar» (Jn 10,34-35; 13,18).

«Las fórmulas «Está escrito» y «Es necesario que la Escritura se cumpla» son, en sus labios (de Jesucristo), un argumento sin réplica y que debe cerrar toda controversia» [23]. «Si la Escritura no puede *fallar*», es que es divina, pues todo lo humano es falible. Y la Escritura es citada, no en lo que tiene sólo de *revelación*—fe o costumbres—, sino que es citada en general (cf. Jn 10,34).

b) *Se la atribuye a obra del Espíritu Santo.*—«David mismo ha dicho, inspirado por el Espíritu Santo» (Mc 12,36). Y, sin duda, se alude al Salterio en cuanto *escrito*.

«Era preciso que se cumpliese la Escritura, que por boca de David había predicho el Espíritu Santo» (Act 1,16).

«Lo certifica el Espíritu Santo...» (Act 10,15).

c) *Esta Escritura se la cita indistintamente tomada de «todas sus partes».*—1) Se citan «profecías» (Gál 4,27; Mt 1, 22-23; Hebr 12,27; Ag 2,6, etc.).

2) Se citan partes expresamente de temas religiosos (Mt 4, 4.7.10.12.27; Sant 2,22).

3) Se citan partes de temas morales (Lc 17,26-27.28-29; Rom 9,17).

4) Se citan temas histórico-morales (2 Pe 2,15-16; Gál 3, 21-31).

5) Se citan cosas tocantes a prescripciones «legales» (Gál 3, 13 [Deut 29,23]; 1 Cor 9,9; 10,7 [Núm 25,1.9]; Jn 19,36a [Ex 12,46]; 19,36b [Zac 12,10]), y algunas mínimas, como cuando San Pablo cita Deut 25,4, donde se dice: «No pongas bozal al buey que trilla» (1 Cor 9,9).

[23] BENEDICTO XV, encíclica *Spiritus Paraclitus*: EB n.476.

El argumento implícito que se deduce de aquí es: Si la Escritura del N. T. cita a la Escritura del A. T. como palabra de Dios, y la cita indistintamente, según el sesgo del desarrollo, tomando expresiones de todas las partes de ella, es que a todas las partes le atribuyen valor de palabra de Dios, y, por tanto, a toda ella y en todas sus partes la consideran inspirada. Cuando Jesucristo y los apóstoles citan la Escritura, la razón última de la autoridad que le confieren es que «Está escrito...», lo cual supone que para tener esta autoridad es que está inspirada. Así se dice: «Era preciso que *se cumpliese la Escritura*, que, por boca de David, *había predicho el Espíritu Santo*» (Act 1,16) [24].

2) Testimonio explícito.—San Pablo, en su segunda epístola a Timoteo, le dice que viva la fe recibida y que no olvide que «desde la infancia conoces las Escrituras Sagradas». Timoteo era hijo de padre gentil y madre judía. Desde joven parece haber quedado huérfano de padre y haber vivido una intensa vida de piedad judía. Más tarde él y los suyos abrazaron la fe cristiana. Estas «Escrituras Sagradas» que conocía Timoteo desde la infancia son los Libros Sagrados del A. T.; y, después de recordarle esta enseñanza que aprendió en las Escrituras, le dice de ellas que lo «pueden instruir en orden a la salud por la fe en Jesucristo». Y da la razón de ello:

> «Porque *toda Escritura (pasa graphé)* está *divinamente inspirada (theópneustos)*» (2 Tim 3,16).

«Toda Escritura, faltando el artículo, tiene valor *distributivo* [25], es decir, todos y cada uno de los libros que vienen bajo el nombre de Escritura—A. T.—están «divinamente inspirados». No en sentido colectivo, que sería: «Toda la Sagrada Escritura», el conjunto de libros que forman la unidad de la Escritura. Por lo demás, sustancialmente, el sentido es el mismo.

Algunos autores creen que de esta afirmación no se puede concluir la inspiración «real» total «a todas las cosas y sentencias». Pues, aun suponiendo el sentido de que *toda* la Escritura es inspirada, sin embargo, la ilación *ad minima* parece que no se puede hacer inmediatamente» [26].

La razón que para ello se alega es que estas frases generales no exigen una realización exhaustiva de lo que dicen. Así,

[24] Benedicto XV, encíclica *Spiritus Paraclitus:* EB n.476.
[25] F. M. Abel, *Grammaire du grec biblique* (1927) p.128c y 129c.
[26] A. Bea, *De Script. Sacrae inspiratione* (1935) p.35; Höpfl-Gut, *Introduct. gen. in S. Script.* (1940) p.68.

por ejemplo, si se dice: toda la casa estaba iluminada, no exige esto que estuviese en todos los detalles y rincones.

Sin embargo, parece que tiene en el pensamiento de San Pablo este valor: *a)* porque era el concepto que tenían de ello los rabinos: veían (en ella) misterios en todas sus partes; *b)* si esto era el ambiente, San Pablo, iluminado por la fe, parece valorarla así. Y la prueba se ve en el modo de citarla, pues llega en ello a citar pasajes mínimos, como se ha visto.

b) **La Tradición.**—El argumento de la Tradición—de los Padres—se puede sintetizar así: los Santos Padres, al hablar de la Sagrada Escritura, no distinguen:

1) Entre cosas profanas y cosas de fe y costumbres.

2) Entre partes esenciales y accesorias.

3) Afirman siempre que todo es obra del Espíritu Santo, hasta en las cosas mínimas.

4) Por eso tratan de buscar el sentido profundo que puede haber en las sentencias.

5) Rechazan y tratan de explicar todo error que pudiera pensarse haber en la Escritura, incluso en las cosas mínimas. Así, cuando combatían a Celso, Porfirio, Juliano, que objetaban la oposición entre la Escritura y las ciencias o la historia, no dicen que no sea toda la Escritura inspirada— en cosas profanas—, sino que se esfuerzan en hacer ver que la oposición entre ellas es sólo aparente, o que la Escritura fue mal interpretada [27].

Se recogen a continuación algunos de los pensamientos de los Padres sobre este tema.

San Clemente Romano († 102?), en su *Epistola ad Corinthios*, dice:

> «Os habéis asomado a las Sagradas Escrituras, que son verdaderas, que fueron (inspiradas) por el Espíritu Santo. Sabéis muy bien que *nada* injusto ni falso se contiene en ellas» [28].

San Ireneo (c.140-202) dice que *todas* las Escrituras son «espirituales», aunque nosotros no entendamos todas las cosas [29].

San Hilario de Poitiers (c.310-367):

> «*Todo* lo que hay en estas (celestiales palabras) ha de estimarse como excelso, divino, racional y perfecto» [30].

27 Höpfl-Gut, *Introduct. gen. in S. Scripturam* (1940) p.66.
28 45,2,3: ed. Funk, *Patres Apostolici* (1901) vol.1 p.156-157.
29 *Adversus Haereses* 2,28,3: MG 2,806.
30 *Tract. in Ps.* 135 n.1: ML 9,768.

ORÍGENES (c.185-254) piensa que

«la divina sabiduría llega *a toda* la Escritura *divinamente inspirada hasta en cada letra*» [31].

SAN GREGORIO NACIANCENO (c.329-390):

«Nosotros... somos atraídos a la *diligencia del Espíritu hasta el menor ápice y línea*» [32].

SAN BASILIO DE CESAREA (329-379):

«Estas cosas fueron dichas por mí... para que constase que en las palabras *divinamente inspiradas ni una sílaba siquiera es superflua*» [33].

SAN JUAN CRISÓSTOMO (354-407), dice en varios lugares:

«No ha de pasarse por alto *ni la más breve dicción ni una sílaba* de las cosas que se dicen en la divina Escritura. Pues no son cualesquiera palabras, sino que son *palabras del Espíritu Santo*, y, por tanto, se puede encontrar un gran tesoro *incluso en una sílaba*» [34].

SAN JERÓNIMO (349-420):

«Ni hasta tal punto yo soy de tan obcecada mente o escasa rusticidad... que haya pensado que en las palabras del Señor algo hubiese de ser *corregido*, o (algo) *no fuese divinamente inspirado*» [35].

Y en el comentario a la epístola a los Efesios dice:

«*Todas* las palabras, sílabas, acentos, puntos, en las Sagradas Escrituras *están llenos de sentidos*» [36].

La Tradición se manifiesta abiertamente sobre la inspiración «real» *total* de la Escritura al proclamar la infalibilidad e inerrancia de la misma *precisamente por estar toda inspirada por el Espíritu Santo.*

León XIII, en la encíclica *Providentissimus Deus,* resume y comenta el sentir de la tradición cristiana sobre la inspiración «real» *total* de la Escritura:

«Todos los Padres y Doctores han estado tan firmemente persuadidos de que las Letras divinas, tales como nos han sido entregadas por los escritores sagrados, están exentas enteramente de todo error, que se han aplicado con mucha ingeniosidad y religiosamente a concordar entre sí y a conciliar no pocos pasajes que parecen presentar alguna contradicción o alguna divergencia (y éstos son casi los mismos que en nombre de la ciencia nueva se nos oponen hoy); y los mismos Padres y Doctores profesaban unánimes que estos libros, *en su conjunto y en sus partes, son de igual inspiración divina*, y que Dios mismo,

[31] *In Ps.* 1,4: MG 12,1082; también *In Num. hom.* 27,1: MG 12,782.
[32] *Orat.* 2, apol.105: MG 35,504.
[33] *In Hexaem. hom.* 6,11: MG 29,144.
[34] *In Gen. hom.* 15,1: MG 53,119.
[35] *Ep.* 27 (ad Marcellam) 1.
[36] *In Eph.* l,2 c.3: ML 26,512.

que ha hablado por los autores sagrados, no ha podido enunciar nada opuesto a la verdad. Se deben aplicar aquí de una manera general las palabras que el mismo San Agustín escribió a San Jerónimo [37]: «Lo confieso a tu caridad: he aprendido a conceder a los libros de las Escrituras que se llaman ya canónicos tal reverencia y tal honor, que creo muy firmemente que ninguno de sus autores ha cometido un error al escribirlos. Y si yo encontrase en estas Letras algún pasaje que me parezca contrario a la verdad, no vacilaría en afirmar, o que el manuscrito es defectuoso, o que el intérprete no ha expuesto lo que fue dicho, o que yo no lo comprendí bien» [38].

c) **El Magisterio de la Iglesia.**—Esta doctrina de la universalidad de la inspiración bíblica a todas las partes incluso mínimas de la Escritura, que se encuentra ya en la Escritura y es profesada por la Tradición, encuentra una enseñanza precisa y terminante en los documentos del Magisterio de la Iglesia. Las diversas teorías erróneas que sobre este tema se habían propuesto hicieron que la Iglesia, al rechazarlas, expusiese de una manera terminante y precisa su enseñanza sobre ello.

a) CONCILIOS.—*El concilio Florentino*, XVII ecuménico, en la bula *Cantate Domino*, de 4 de febrero de 1441, del decreto *Pro iacobitis*, dice:

> «La Sacrosanta Iglesia Romana profesa que es un solo y mismo Dios el autor del A. T. y N. T., esto es: de la Ley, de los Profetas y del Evangelio, ya que, *inspirándolos el Espíritu Santo*, hablaron los santos de ambos Testamentos, *cuyos libros* recibe y venera, que se contienen en los siguientes títulos: cinco de Moisés, a saber: Génesis, Exodo, etc.» [39]

En el concilio Florentino no se miraba expresamente a resolver una cuestión que aún no se había planteado—si la inspiración afectaba a todas las *partes* de la Escritura—, pero, por otra parte, el concilio se expresa en el sentido de lo que era la Tradición y el sentir unánime: la inspiración «real» *total*. Por eso, el pensamiento del concilio parece que ha de extenderse a todo sin excepción. Pues si el Espíritu Santo es el autor de los libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, por haberlos inspirado, se seguiría que, si alguna parte no estaba inspirada, el Espíritu Santo no era autor de ella y, por tanto, no era autor de *todos* y *cada uno de los libros citados* en el catálogo de libros inspirados que da el concilio. Lo cual va contra lo que el concilio está enseñando. Al menos éste parece ser el sentido obvio de las palabras e intenciones del mismo, máxime teniendo en cuenta que *toda* la Tradición y el sentir unánime

[37] *Epist.* 82,1; y frecuentemente en otros pasajes.
[38] EB n.112.
[39] EB n.32.

católico hasta poco después era que la inspiración afectaba a toda la Escritura.

Concilio de Trento, XIX ecuménico.—El concilio de Trento, en el decreto *De canonicis Scripturis,* de 8 de abril de 1546, dice, después de dar la lista de los libros canónicos:

> «Si alguno no recibiese como sagrados y canónicos estos mismos libros *íntegros con todas sus partes,* como ha sido costumbre leerlos en la Iglesia católica y se contienen en la antigua versión Vulgata latina..., sea excomulgado» [40].

Aunque el concilio no intentase directa y formalmente establecer y expresar que la inspiración afectaba especialmente a todas y cada una de las partes incluso mínimas de la Escritura, aparte de que en esa fórmula se quieren incluir algunas perícopas deuterocanónicas (Mc 16,9-20 [final]; Lc 22,43 [sudor de sangre en Getsemaní]; Jn 8,1-11 [mujer adúltera], etc.), sin embargo, la expresión «íntegros con todas sus partes», si es término *inclusivo* de las mismas, no es *exclusivo* de otras. Son los libros «íntegros» que se dan en la lista, «con todas sus partes», en lo que también se incluyen las perícopas deuterocanónicas. Al menos es lo que parece más natural, pues el concilio responde al sentir de la Tradición.

Pero como el valor de esta expresión pudiera ser algo discutido, y como, por otra parte, la enseñanza posterior del Magisterio eclesiástico, a este propósito, es terminante, se omite el estudiar este punto más detenidamente.

Concilio Vaticano I, XX ecuménico.—En la constitución dogmática *Dei Filius,* de 24 de abril de 1870, dice que la Iglesia

> «tiene por sagrados y canónicos (estos libros)..., porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor» [41].

Aunque el concilio habla explícitamente de todos los libros, no quiere esto decir que admita el que algunas partes puedan no estar inspiradas, sino que lo supone implícitamente al expresar sin duda alguna esta fórmula conforme al sentir de la Tradición y al suponer implícitamente que, si están inspirados todos los libros, añadiendo además *íntegros* (conc. Vaticano I), lo están inspiradas todas sus partes, ya que la inspiración *total* de cada libro resulta de la *suma total* de la inspiración de cada una de sus partes.

[40] EB n.45.
[41] EB n.62.

Concilio Vaticano II, XXI ecuménico.—En la constitución dogmática *Dei verbum,* después de enseñar la inspiración de la Sagrada Escritura, dice:

«Pues como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en la Sagradas Letras para nuestra salvación. Así, pues, «toda la Escritura es divinamente inspirada... (2 Tim 3,16-17)» [41*].

b) Papas.—León XIII. A partir de León XIII la enseñanza de la Iglesia sobre este tema es absolutamente precisa, sin dejar lugar a ningún subterfugio. Dice así en la *Providentissimus Deus:*

«Puede ocurrir también que el verdadero sentido de un pasaje continúe dudoso; para determinarlo, las mejores reglas de la interpretación serán de gran auxilio; pero *sería totalmente ilícito el limitar la inspiración a algunas partes de la Escritura,* o conceder que el autor sagrado se haya engañado. Porque *no se puede tolerar el método* de aquellos que se libran de estas dificultades *no vacilando en conceder que la inspiración divina se extiende a las verdades que conciernen a la fe y costumbres, y nada más,* pensando equivocadamente que, cuando se trata de la verdad de los pasajes, no es preciso buscar principalmente lo que ha dicho Dios, sino examinar más bien el motivo por el cual lo ha dicho.

De hecho, todos los libros *íntegros* que la Iglesia reconoce como sagrados y canónicos, *con todas sus partes,* han sido escritos por inspiración del Espíritu Santo» [42].

Con ello caían por tierra las teorías de Holden, Rohling, Lenormant, Newman, Di Bártolo o equivalentes.

San Pío X, en el decreto *Lamentabili,* de 3 de julio de 1907, *condena* la proposición 11, que dice así:

«La inspiración divina *no se extiende a toda la Sagrada Escritura,* de tal manera que *a todas y cada una de sus partes las inmunice de error*» [43].

Benedicto XV, en el decreto que por su orden da la P. Comisión Bíblica, en 18 de junio de 1915, sobre la «parusía», dice:

«Teniendo en cuenta... el dogma católico de la *inspiración* e *inerrancia* de la Escritura, por el cual *todo* lo que el *hagiógrafo* afirma, enuncia, insinúa, *ha de ser considerado,* afirmado, enunciado, insinuado *por el Espíritu Santo...*» [44]

No cabe una fórmula más precisa sobre la naturaleza y *extensión*de la inspiración bíblica. Según ella, *todo* lo que el *hagiógrafo* dice o insinúa, *todo* eso es igualmente dicho o insinuado

[41*] Const. dogm. *Dei verbum* n.11.
[42] EB n.109.
[43] EB n.195.
[44] EB n.433.

por el Espíritu Santo. Y como todo lo que está escrito en la Biblia está dicho por el *hagiógrafo*, que lo escribe, todo eso está igualmente dicho por el Espíritu Santo, que *inspira* al hagiógrafo para que lo diga. La inspiración bíblica afecta a todas las partes de la Escritura [45].

Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, después de exponer los diversos pasajes de León XIII y Benedicto XV en que enseñan la absoluta inerrancia de la Sagrada Escritura, incluso en cosas científicas, lo mismo que el no poder restringirse la inspiración bíblica a solas cosas de fe y costumbres, añade:

> «*Esta doctrina, que con tanta gravedad expuso nuestro predecesor León XIII, también Nos la proponemos con nuestra autoridad y la inculcamos, a fin de que todos la retengan religiosamente.* Y decretamos que con no menor solicitud se obedezca también el día de hoy a los consejos y estímulos que él sapientísimamente añadió conforme a su tiempo» [46].

Y en la encíclica *Humani generis*, en que denuncia y condena tantas desviaciones religiosas modernas, escribe:

> «Algunos proponen o sugieren a las inteligencias muchas opiniones que disminuyen la autoridad divina de la Sagrada Escritura, pues se atreven a adulterar el sentido de las palabras con que el concilio Vaticano define que Dios es el autor de la Sagrada Escritura, y renuevan *una teoría ya muchas veces condenada*, según la cual, la *inerrancia* de la Sagrada Escritura *se extiende sólo a los textos que tratan de Dios mismo, o de la religión, o de la moral*» [47].

La enseñanza, pues, del Magisterio de la Iglesia es, como se ve, precisa y terminante. A partir del León XIII se tienen presentes las nuevas teorías y el cuerpo que iban tomando, y se las opone la condenación explícita y definitiva. San Pío X y Benedicto XV continúan en esta obra de debelación ante los nuevos matices. En cambio, ya bien precisada e insistida la doctrina católica, ante los nuevos brotes modernos, Pío XI [48] y Pío XII no tienen ya más que recurrir, confirmándolo, a la enseñanza de sus predecesores.

d) **Razón teológica.**—La razón teológica de esta universalidad de la inspiración en todas y cada una de las partes de la Escritura no es más que una consecuencia de la causalidad instrumental.

Por la inspiración bíblica, Dios eleva y aplica sobrenaturalmente las facultades del hagiógrafo para escribir *un libro, no*

[45] Cf. encíclica *Spiritus Paraclitus*: EB n.468-469; cf. Pío XI: EB n.511.
[46] EB n.551.
[47] EB n.592.
[48] EB n.511-516.

una parte del mismo, ya que la Iglesia reconoce por canónicos —inspirados—los libros enteros: «íntegros».

Y si Dios da la inspiración para escribir el *libro entero*, ¿cómo suponer que parte en esa obra se atribuye a Dios y al hagiógrafo—acción «teándrica»—y otra parte sólo al hombre?

e) **Graves consecuencias que se siguen.**—Admitida esta distinción, según las diversas teorías, entre partes primarias, cosas de fe y costumbres, y secundarias, cosas religiosas o profanas, cosas sobrenaturales y profanas, cosas fundamentales y cosas dichas incidentalmente *(obiter)*, limitando la inspiración bíblica a las primeras y dejando las segundas bajo la iniciativa y responsabilidad exclusivas del hagiógrafo, se seguirían gravísimas consecuencias para la fe. Pues resultaría que:

a) *Partes* de la Escritura no estarían inspiradas; por ejemplo, el capítulo 36 de Génesis, que solamente expone la genealogía de los descendientes de Esaú, y a quien su padre Isaac privó de los derechos de la primogenitura y que, por tanto, ni *reductive* afectan a la línea de la descendencia mesiánica; o el capítulo 16 de la epístola a los Romanos, que en sus 23 primeros versículos sólo consta de saludos.

Pero excluir esto, 46 versículos de Génesis o 23 de la epístola a los Romanos, va manifiestamente contra el dogma de estar los libros «íntegros» inspirados.

b) *Libros enteros* o *casi enteros* de la Escritura no estarían inspirados; por ejemplo, el libro de Rut. Lo que va contra la fe, pues se negaría con ello que uno de los libros reconocidos por canónicos—inspirado—no estaba inspirado.

c) *Se debilitaría la autoridad* de la Escritura, ya que en varios casos no se sabría con certidumbre si los pasajes—más o menos extensos—en cuestión pertenecían, por su tema, al campo religioso o al profano. Con lo cual, la incertidumbre vendría a aminorar el sentido de autoridad que ha tenido siempre y que debe tener la Escritura. A este propósito dice Melchor Cano: «¡Qué fácil sería a cada uno estimar las cosas según su arbitrio y conforme a su ingenio, por razones graves o leves!» [49]. Por el contrario, como dice San Agustín, Dios debería haber dejado un criterio seguro para que los hombres conociesen claramente lo que él, en sentido directo, había dicho a los hombres [50].

Según se desprende de la misma Escritura y del uso que de ella hacen Jesucristo y los autores inspirados neotestamentarios,

[49] *De locis theol.* (1770) t.1 p.158.
[50] San Agustín, *Epist. ad Hieronymum* 28,4: ML 33,113.

lo mismo que del sentir de la Tradición cristiana y de la enseñanza precisa y terminante del Magisterio eclesiástico, la inspiración bíblica se extiende *a todo el contenido* de los Libros Sagrados, sea su tema inmediato religioso o profano, sea una parte grande, pequeña o mínima. La inspiración «real» es *total.* E implícitamente, por estar contenida esta doctrina en las definiciones conciliares, lo mismo que por el Magisterio ordinario esta doctrina parece que pertenece al depósito de la fe.

II. Inspiración verbal

Siendo Dios el autor principal de la Sagrada Escritura, que se constituye como tal por la inspiración, cabe preguntarse si esa inspiración llega hasta las mismas *palabras* con que se expresan las ideas o queda restringida solamente a éstas.

Posiciones erróneas por «exceso»

Varias posiciones o teorías resultan erróneas por «exceso». Son las que consideran ciertamente *inspiradas* las palabras de la Escritura, pero precisamente porque han sido *dictadas* por el mismo Dios. Se reducen al caso de la «dictación mecánica», antes estudiada.

a) **Posiciones «extáticas».**—Pertenecen a esta categoría las posiciones «extática» y «mántica» de Filón [51], Fl. Josefo [52], Atenágoras [53], Montano y sus profetisas Priscila y Maximila [54], Tertuliano [55] y la del protestante G. P. Mains [56].

Consideran éstos la inspiración bíblica—la Biblia *escrita*—como producto de Dios, que utilizaba a los profetas como instrumentos de lo que él decía, pero estando en un estado «extático», mántico o como enajenados mentales. Repetían lo que les «dictaba».

Para los montanistas, Tertuliano incluido, y el protestante G. P. Mains, este estado «extático» afectaba no sólo a los profetas, sino a la inspiración bíblica.

b) **«Dictación mecánica»** sin estado «extático». Se incluyen aquí las posiciones o teorías siguientes:

51 *Quis rer. div. haer.* LIss; *De spect. leg.* IV 8; *De somno* II 34; *De mig. Abraham* VII.
52 *Antiq.* IV 5.
53 *Legat* IX: MG 6,908.
54 Cf. S. Epifanio, *Adv. haer.* XLVIII: MG 41,861.
55 *De anima* XI.
56 *Divine inspiration* (1915).

1) *Concepción rabínica.* Algunos rabinos sostenían que Dios mismo, con sus dedos, había *escrito* los diez mandamientos en las tablas de la Ley [57].

2) *Fredegisi,* abad de Marmoutiers, en el siglo IX. De la polémica que tiene contra él San Aogobardo, obispo de Lyón (779-840), se deduce que Fredegisi no sólo tenía por inspiradas las *palabras* proféticas y apostólicas, sino que defendía la inspiración de éstas por una «dictación mecánica». Pues le dice:

> «Aparece también por vuestras palabras que pensáis que a los profetas y a los apóstoles no sólo les inspiró el Espíritu Santo el *sentido* de la predicación y los modos y los argumentos de las dicciones, sino que también les formó El mismo las mismas *palabras corporales extrínsecamente en su boca...*» [58]

De este concepto de «dictación mecánica» en los profetas y apóstoles para hablar no hay más que un paso de lo mismo para *escribir*. Y si para la primera había «dictación», lo mismo se realizaría en la segunda, en orden a escribir las cosas.

3) *Protestantes antiguos,* antes citados, tales como J. A. Quenstedt († 1688), que tiene por

> «blasfemo el decir que en la Escritura se encuentran solecismos (y) barbarismos», puesto que todo es obra del Espíritu Santo, el cual «les *infundió* (a los autores) *las mismas palabras,* y les *dictó* e inspiró *el sitio y el nexo de las palabras*» [59].

4) La *Formula Consensus Helvetica,* de 1675, en la que se dice:

> «Aceptamos, en concreto, el *texto hebraico* del Antiguo Testamento... y lo retenemos, (pues) tanto con relación a *las consonantes como a las vocales, sea a los mismos* puntos... cuanto a las cosas y *palabras* (están) divinamente inspiradas» [60].

Esta sentencia de la «dictación mecánica» incluso *verbal* fue casi común entre los protestantes «ortodoxos» [61].

Posiciones erróneas por «defecto»

Se incluyen aquí las teorías que de una u otra manera *limitan* la inspiración bíblica en sentido recto—influjo físico sobrenatural—a las cosas principales: «religiosas», «sobrenaturales», «de fe y costumbres»; lo mismo que las que, por tener un concepto erróneo de la inspiración bíblica, niegan ya de raíz la

[57] Strack-Billerbeck, *Komentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV 437,1.
[58] *Lib. adv. Fredegisum* 12: ML 104,166.
[59] *Theologia didactico-polemica* (1685) s.2 q.3-6.
[60] Ch. Pesch, *De inspir. S. Scripturae* (1906) p.213.
[61] Acerca de la cuestión debatida sobre el sentido de ciertos escolásticos a propósito de la inspiración verbal «mecánica» moderada, cf. J. M. Vosté, *De divina inspiratione et veritate S. Scripturae* (1932) p.84-91; A. Merk, *Institutiones Biblicae* (1937) p.58-59; G. Perrella, *Introduc. gen. a la S. Escritura,* vers. esp. (1954) p.72-73.

inspiración *católica* de las *palabras* de los Libros Sagrados, y cuyas teorías se expusieron antes, al hablar de las teorías erróneas por «defecto» sobre la naturaleza de la inspiración bíblica.

Tiene especial interés recordar aquí la teoría del cardenal Juan B. Franzelin, por la gran repercusión que tuvo para negar la inspiración *verbal* de la Escritura.

El cardenal Franzelin parte, para elaborar su teoría sobre la inspiración de la Escritura, del concepto de que *Dios es autor*.

Distingue luego en el libro dos partes:

Parte formal del libro, que está constituida por el contenido del mismo, o que incluye, como él lo llama, las «res et sententiae».

Parte material del libro, que la constituyen las *palabras* y la *forma externa del mismo:* gramatical y literaria.

Para ser autor, dice, basta que Dios inspire la parte «formal» del libro, dejando la «material» al trabajo del hagiógrafo.

Parecería que, con esto, Franzelin negaba la inspiración *verbal*. Sin embargo, *vincula a la misma inspiración* el que el hagiógrafo «elija infaliblemente signos (vocablos) aptos» [62].

Por eso parece que, en realidad, Franzelin no sólo no niega la inspiración *verbal*, sino que la defiende [63]. Acaso haya alguna imprecisión en la exposición de su pensamiento. «Da a entender Franzelin que la elección de las palabras y estilo por parte del hagiógrafo se hace en un estado de elevación sobrenatural, además de contar con la asistencia divina. Franzelin rodea la actividad propia del hagiógrafo con tantas precauciones, que nos hace sospechar que él admite un amplio influjo divino sobre la selección de las palabras y el estilo. Unicamente combate la opinión que defendía la supeditación o determinación de las palabras «in individuo». La acción positiva de Dios recae directamente sobre las ideas e indirectamente sobre las palabras. Dios influye de tal manera sobre la inteligencia y voluntad, que en cierta manera determina la elección de esta u otra palabra, este estilo y no otro. Franzelin admite la inspiración verbal en sentido amplio, pero indeterminada y genérica» [64].

Sea cual sea el pensamiento exacto de Franzelin a este propósito, es lo cierto que su concepción ejerció, momentáneamente, un fuerte influjo en un amplio sector [65]. Precisamente

62 Franzelin, *Tractatus de divina Traditione et Scriptura* (1896) p.323; Ch. Pesch, *De inspir. S. Scrip.* (1906) p.296-297.

63 A. Merk, *Institutiones Biblicae* (1937) p.61.

64 L. Arnaldich, *La naturaleza de la inspiración según el cardenal Franzelin*, en *XIV Semana Bíblica Española* (1954) p.148.

65 Los principales y numerosos representantes de esta teoría negativa pueden verse en Perrella, o.c., p.74 n.13.

Franzelin toma una posición intermedia entre los partidarios de la «dictación mecánica», «dictación» que llegaba hasta las *palabras*, y los que limitaban la inspiración bíblica solamente a las cosas «de fe y costumbres».

Franzelin vio muy bien que la segunda posición era ilógica, pues Dios, que mueve sobrenaturalmente para escribir un *libro*—entero—, no mueve solamente para escribir parte de un libro—fe y costumbres—; la causalidad instrumental llevaba a la inspiración «real» *total*.

Mas, para evitar que la acción inspiradora se extendiese a las palabras, Franzelin propuso la distinción entre el «elemento formal» y el «elemento material». Quería evitar la inspiración de las palabras, porque era evidente que acusaban éstas la personalidad y el estilo propio de cada autor, y esto hacía ver que Dios no las *revelaba*, o *cuasi revelaba*, por la inspiración. Es éste un punto del que se resiente en Franzelin la inspiración del «elemento formal»: la inspiración de esto está afectada por una inspiración que, de alguna manera, es una como revelación. Este es el fallo fundamental en Franzelin, pues este mismo fallo es el que le va a coaccionar para mantener una posición *ilógica* en su teoría. Si él exige la inspiración «real» *total*, porque Dios toma al hagiógrafo como instrumento para toda su obra, es ilógico limitar luego la inspiración al *contenido* sólo, ya que Dios tomó igualmente al hagiógrafo como instrumento no sólo para *pensar* ideas, sino *para escribir* esas mismas ideas sobrenaturalmente pensadas, pues lo utiliza para *escribir el libro*. El pensar que Dios era autor sólo por inspirar el «elemento formal» fue una afirmación gratuita, coaccionada por el concepto de *inspiración-revelación;* e ilógica frente al principio que Franzelin exigía contra la corriente anterior de sólo limitación de la inspiración a cosas de «fe y costumbres».

Por eso la corriente que siguió a Franzelin, negando la inspiración *verbal*, se basaba en el concepto erróneo de suponer una cierta *inspiración-revelación*, por lo que fue efímera. Hoy es tesis generalmente admitida que la inspiración bíblica se extiende también a las *palabras:* inspiración *verbal*.

La inspiración bíblica se extiende también a las palabras

Para proceder con claridad se va a estudiar esto en dos cuestiones: *a)* El *hecho* de esta inspiración; *b)* el *modo* de la misma.

a) **El «hecho» de la inspiración verbal.**—Que las palabras de los Libros Sagrados están inspiradas, esto es un *hecho*, que se prueba de la siguiente manera:

1) Los documentos del Magisterio.—Esta posición parece estar plenamente de acuerdo con los documentos del Magisterio.

El *concilio Vaticano I* dice que estos libros son «sagrados y canónicos» porque, «inspirando el Espíritu Santo, fueron *escritos (conscripti)*» [66].

León XIII, en la *Providentissimus Deus*, repite, confirmando, las mismas palabras citadas del concilio Vaticano I, y añade que Dios

> «se valió de hombres *para escribir*, de modo que no pudo escaparse ningún error, no ya al primer autor, pero ni siquiera a los *escritores inspirados*. Pues El mismo los *excitó y movió con virtud sobrenatural a escribir*, y El mismo les asistió mientras *escribían*, de tal manera que ellos concebían exactamente, querían relatar fielmente y *expresaban* a propósito con verdad infalible todo y solamente lo que El les ordenaba *escribir (conscribere)*» [67].

Benedicto XV, en la *Spiritus Paraclitus*, citando el texto arriba transcrito de León XIII, para confirmarlo [68] dice él mismo:

> «Dios, por un don de su gracia, ilumina el espíritu del escritor en lo que respecta a la verdad que éste debe transmitir a los hombres en nombre de Dios, mueve en seguida su voluntad y lo *impulsa a escribir*, y, por fin, de un modo peculiar y constantemente le está presente («adesse»), hasta que *termine el libro*» [69].

Pío XI, en la encíclica *Studiorum ducem*, alaba a Santo Tomás por su concepto de la instrumentalidad aplicado a la inspiración bíblica, y dice:

> «Puesto el principio: «el Autor principal de la Sagrada Escritura es el Espíritu Santo..., el hombre fue autor instrumental», no cabe la menor duda sobre la absoluta fe histórica de la Biblia y que el fundamento de las *palabras de la sentencia, o sentido literal*, constituye la abundancia y riquezas del sentido literal» [70].

66 EB n.62; cf. Concilio Vaticano II, const. dogm. *Dei verbum* n.11.
67 EB n.110.
68 EB n.665.
69 EB n.461.
70 AAS (1923) p.320.

Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, recoge y confirma la doctrina de los concilios y de los Papas anteriores, y cita concretamente el concilio Vaticano I, cuando dice que los «Libros Sagrados fueron *escritos*, inspirando el Espíritu Santo» [71]. Y al hablar de la necesidad hermenéutica de las lenguas bíblicas, añade:

> «Porque al exegeta pertenece el andar como a caza, con sumo cuidado y veneración, aun de las cosas más mínimas que, bajo la inspiración del divino Espíritu, *brotaron de la pluma del hagiógrafo* («ex hagiographi *calamo* prodiere»), a fin de penetrar su mente con más profundidad y plenitud» [72].

La conclusión que lógicamente se desprende de los documentos del Magisterio es la siguiente:

Si los Libros Sagrados «fueron *escritos*, inspirando el Espíritu Santo» (Vaticano I), es que las *palabras* están inspiradas, pues los libros se escriben con palabras.

Si Dios *movió*, con virtud sobrenatural, *a escribir* (León XIII), es que la «escritura» de la Escritura está inspirada por la misma razón anterior.

Si Dios *impulsa a escribir* al hagiógrafo y le asiste especial y constantemente *hasta que termine el libro* (Benedicto XV), es que las *palabras* con las que está escrito el libro están inspiradas.

Si Dios inspiró al hagiógrafo, «causa instrumental» *para escribir*, por lo que el fundamento del sentido espiritual está en *las palabras* de la sentencia (Pío XI), o sea el sentido literal, parece deducirse que estas *palabras*, fundamento del sentido espiritual, se encuentran también inspiradas.

Por último, si el exegeta debe escudriñar «aun las cosas más mínimas» de la Escritura, porque «bajo la *inspiración* del divino Espíritu *brotaron de la pluma del hagiógrafo*» (Pío XII), estas cosas—inspiración «real»—, éstas no salieron de la «pluma del hagiógrafo» sino escritas con *palabras*. Por lo que se enseña con una frase tan gráfica, la inspiración misma «verbal».

Esta interpretación es la única que está en consonancia con los documentos de la Iglesia. Pues decir que los Libros Sagrados están inspirados como *libros*, que «fueron *escritos* inspirando el Espíritu Santo» (Vaticano I), y luego decir que están inspirados en cuanto *no escritos*, apelando para ello a decir que el autor de un libro se constituye como tal sólo por dar las ideas, esto parece estar contra los mismos términos de los documentos del Magisterio y contra lo que todo el mundo

[71] EB n.550.
[72] EB n.558.

entiende normalmente por autor de un libro: el que da ideas y *las transmite por escrito*, sea por *dictación* a un mecanógrafo, sea por redacción directa suya.

2) La Tradición.—La Tradición cristiana no habla ex profeso de este punto tan concreto, pero lo supone. La tradición cristiana dice: Estos libros están *escritos* por el Espíritu Santo, y en esto iba todo. Así se ve en los diversos textos citados a propósito de la *existencia* de la inspiración bíblica en la Tradición, lo mismo que al hablar de la *extensión* «real» de la inspiración bíblica.

No obstante, se encuentran algunos ejemplos en los que, restada su hipérbole retórica, hacen ver que hasta las *palabras* llegaba la veneración de los Padres, indudablemente porque hasta ellas llegaba la *inspiración* de Dios. Se citan tres Padres:

Orígenes (sobre 185-254). En los fragmentos que se conservan de su comentario en griego a los Salmos, dice al comentar el salmo 1:

> «La sabiduría de Dios llegó a toda la Escritura inspirándola divinamente incluso hasta *la letra (grámmatos)*» [73].

San Juan Crisóstomo (354-407), en su homilía sobre el Génesis, dice:

> «¿Qué quiere decir esta dicción, «de Adán»? ¿Por qué pone conjunción? No está ello sin razón, ni está en nuestro ánimo inquirirlo por curiosidad, sino para que, interpretándoos todas las cosas, os enseñemos que ni una *pequeña dicción ni una sílaba en las divinas letras ha de despreciarse*. Pues no son palabras a secas, sino *palabras del Espíritu Santo*, y, por tanto, se puede encontrar un gran tesoro incluso en una *sílaba*» [74].

San Jerónimo (sobre 349-420), en el comentario a la epístola a los Efesios (5,6), escribe:

> «Cada *palabra*, las *sílabas*, los *acentos*, los *puntos* que hay en las divinas Escrituras, están llenos de sentidos» [75].

3) Razón teológica.—La razón teológica de esta inspiración *verbal* no es más que una consecuencia de la causalidad instrumental. Dios es el «autor principal», y el hagiógrafo es la «causa instrumental». En toda actividad conjunta de una causa principal y otra instrumental, el efecto es *todo* de ambas: de una, como de causa principal, y de la otra, como de causa instrumental.

Ni es la aplicación de este principio, llevado a sus últimas

[73] MG 12,1082.
[74] MG 52,119; cf. también MG 51,187.
[75] ML 26,481.

consecuencias, una posición arbitraria. Porque es la Iglesia la que pone como criterio a seguirse el de la «causalidad instrumental», y concretamente siguiendo en ello a Santo Tomás. Y Dios, según el mismo criterio de la Iglesia, tomó a los hagiógrafos como instrumentos *para escribir* estos libros. Y nadie tiene por autor de un libro, en sentido propio y estricto, a una persona que no lo conciba y no lo *escriba*, sea inmediatamente, sea por dictación a un copista. Sólo en un sentido muy general se puede decir que una persona es *autor* de un libro por haber sugerido que se escribiese y por haber aportado las principales ideas y un cierto plan. Máxime cuando aquí se dice que Dios tomó al hagiógrafo como *instrumento para escribir un libro*. Si uno puede ser en un sentido muy lato autor de un libro en la forma dicha, no es lo mismo cuando se dice que Dios tomó al hagiógrafo precisamente *para escribir* un libro. Dios es autor del mismo en cuanto *escrito*. Y, por tanto, hasta sus palabras se extiende la inspiración de Dios. Hasta tal punto, que decir que Dios es autor del *libro escrito*, pero sólo en el contenido del mismo, no deja de ser una afirmación violenta al lenguaje ordinario. Y es el sentido obvio de las palabras con que ya el concilio Vaticano I dice por qué las Escrituras están inspiradas, porque «fueron *escritas* inspirando el Espíritu Santo» [76].

Es verdad que contra este concepto de autor se objeta que es admitido un concepto más amplio de autor para los Libros Sagrados, como se desprende de dos documentos de la Comisión Bíblica.

Así se hace la siguiente consulta:

> «Si la autenticidad mosaica del Pentateuco exige una redacción tal de toda la obra que se deba sostener que Moisés escribió absolutamente todas y cada una de las cosas de su mano o que las dictó a los amanuenses; o también si puede permitirse la hipótesis de que él confió la misma obra, concebida bajo el influjo de la inspiración divina, a otro o a muchos para ser escrita, mas de tal manera que expresaran fielmente su sentir y no escribieran contra su voluntad ni omitieran nada; y, por fin, si la obra hecha de este modo, aprobada por el mismo Moisés, autor principal e inspirado, se propagó con su mismo nombre.
>
> *Respuesta:* A la primera parte, negativamente, y afirmativa a la segunda» [77].

Lo mismo sucede en el decreto de la Comisión Bíblica sobre la epístola de San Pablo a los Hebreos.

> «Si el apóstol Pablo de tal manera ha de ser considerado autor de esta epístola, que necesariamente deba afirmarse que él mismo no

[76] EB n.62.

[77] EB n.175.

solamente la concibió toda y escribió por inspiración del Espíritu Santo, sino que le dio la forma con que aparece.

Respuesta: Negativamente, salvo el juicio ulterior de la Iglesia» [78].

A esta objeción así basada en los documentos de la Comisión Bíblica se pueden hacer las siguientes observaciones. Ordinariamente no se entiende por autor de un libro al que solamente comunica las ideas, sino al que las da determinadamente por *escrito*. Por otra parte, hasta dónde, en concreto, se seguirá la causalidad de Dios en la confección de los Libros Sagrados, no es apriorísticamente establecido, sino «a posteriori», teniendo en cuenta el *criterio* que puede guiarnos. Y éste es la enseñanza de la Tradición y el Magisterio. Y tanto uno como otra llevan a ver que Dios extiende su acción hasta inspirar las *palabras*.

Si en el decreto sobre el Pentateuco se dice de Moisés que es «el autor principal e *inspirado*», no excluye esto la *inspiración* del «secretario» que actuase en la forma dicha. Puesto que en este decreto «se trata más bien de la autenticidad del libro o del autor en sentido *jurídico* que del autor en sentido filosófico. La finalidad del decreto no era decidir la *naturaleza* de la inspiración, sino establecer por qué *derecho* Moisés... podía ser llamado *autor*, aunque acaso se hubiesen utilizado colaboradores para dar la forma externa al libro... El juicio de aprobación que se prescribe a Moisés... no parece ser necesariamente postulado por razón de la *inspiración*, sino para salvaguardar la *autenticidad mosaica* que se enseña en la Tradición» [79].

El argumento de «vivisección».—Los defensores de la *inspiración verbal* suelen alegar, como un argumento confirmatorio, una fuerte razón psicológica.

El primero que usó la palabra «vivisección» fue P. Dausch, al hablar de una «disección de la actividad vital del espíritu» [80].

Es un hecho de experiencia que existe una unión natural e íntima entre la palabra interna y la palabra externa. Precisamente el aprender una lengua consiste en vincular el concepto mental a la expresión lexicográfica. El hábito de haberlo vinculado pone en la memoria un rico caudal de signos a los que, naturalmente, cuando se quiere hablar, se dirige la mente, va a encasillarse en ellos. Su vinculación fónica a los significados, lograda por un proceso habitual de repetición, llegó a connaturalizar esta unión *vitalmente*.

[78] EB n.431.
[79] A. BEA, *De Scripturae S. inspiratione* (1935) p.67; cf. p.61-62.
[80] *Die Schriftinspiration* (1891) p.240ss.

Ni serían objeción contra ello las palabras sinónimas. Porque, en este caso, la vinculación de una idea se hizo a las palabras sinónimas, que es un grupo muy reducido, pero sobre todo hay que tener en cuenta que los sinónimos, si tienen una razón común de coincidencia, tienen también un matiz de diferenciación. Y así resulta natural la vinculación de una idea a una palabra como su fórmula precisa, y sólo en un sentido más amplio se utiliza otra palabra sinónima para expresar aproximadamente lo mismo o *casi* lo mismo.

Esta unión entre idea y palabra no sólo es natural, sino que entre idea y palabra hay una vinculación psicológica habitual, íntima: vital. San Agustín la comparaba a la íntima unión del alma y el cuerpo [81].

Por eso, disociar lo que en el espíritu es natural y está tan psicológicamente ligado, es algo no natural, lo que vale tanto como decir que es antinatural, violento. «Siempre pareció antinatural y violenta esa distinción introducida por ciertos teólogos para negar en la Sagrada Escritura la inspiración verbal»... «Es separar *(dissecare)* las cosas que tan íntimamente unió en nosotros la naturaleza: las ideas y las palabras», ha escrito el cardenal Billot [82]. Y a esto se añade que la inspiración bíblica normalmente va sin «revelación», es juicio sobrenatural de cosas ya sabidas y, por tanto, ideas que tienen establecida su vinculación psicológica a las palabras.

Pero como Dios—no se habla de su «potencia absoluta»—toma al hagiógrafo como su instrumento para escribir, y lo toma como «instrumento vivo»; y como el modo de obrar de Dios es suave, conforme al principio teológico de que «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona», se sigue que Dios tomará al hagiógrafo con su psicología ordinaria y sana. Y como en esta psicología es *natural* la unión de la idea y la palabra, postula esto que la inspiración siga el curso natural de expresión, sin detenerse en la parte de un todo que está tan íntimamente unido, máxime cuando esa unión es *natural* para *hablar* y, en este caso, es unión *natural* para *escribir*.

«El escritor sagrado ha sido elevado por encima de sus fuerzas naturales por una acción divina que esclarece su inteligencia; bajo esta influencia ha comprendido mejor la verdad, se ha decidido a escribir. Y todo esto, ¿no intervendrá para nada en la elección de las palabras? Lo que se concibe bien, se enuncia claramente; por consiguiente, el que es causa de

81 *Diction. biblique*, suppl. (1949) t.4 col.518.
82 *De insp. S. Script. theologica disquisitio* (1906) p.62.

que se conciba bien, es causa positiva de que se enuncie como conviene. La inspiración es dada para escribir un libro; es justo, por tanto, que se extienda al libro entero» [83].

Esta razón psicológica es una fuerte razón muy digna de tenerse en cuenta a este propósito.

b) **El «modo» de la inspiración verbal.**—Viéndose la necesidad de admitir el *hecho* de la inspiración *verbal* bíblica, cabe preguntar por el *modo* de su realización.

DIVERSAS POSICIONES.—1) *Inspiración verbal de tipo «dictación».*—Se incluyen aquí los sistemas, algunos ya indicados, que admiten una inspiración *real* de tipo «dictación mecánica», puesto que en ellos, sea en estado extático, mántico, o sin tal estado, se «dicta» simultáneamente idea y *palabra.* Tales son FILÓN, al hablar de la profecía, bajo la cual también incluye la inspiración, como una «divina locura» [84]. FL. JOSEFO asegura, al hablar de la profecía, que nada propio permanece en nosotros cuando lo invade el Espíritu de Dios, pues el mismo Espíritu es el que da las *palabras* y discursos que él quiere, siendo inconsciente de ellos el hombre [85]. Igual tendencia siguieron ATENÁGORAS, ya que para él los profetas predicaban en éxtasis, arrebatados por el Espíritu [86], y los *montanistas,* que, según San Epifanio, profetizaban en un estado de inconsciencia, como en un sueño [87], llegando a dar signos de enajenación [88]. Entre ellos se incluye a TERTULIANO, «montanista», para quien la inspiración es un éxtasis que suspende en el hombre el ejercicio de la razón [89]. FREDEGISI, siglo IX, abad de Marmoutiers. Para él, Dios formó a los profetas, «él mismo, las mismas *palabras* extrínsecamente en su boca», como le decía, refutándole San Aogobardo, obispo de Lyón (779-840) [90]. También se incluye aquí el protestante G. P. MAINS, que reduce toda la inspiración al «furor» del que se creen investidos los poetas [91]. Esta última posición es, además, errónea por hacer la inspiración de naturaleza «naturalista».

También tienen esta posición una agrupación de protestantes «ortodoxos». Confunden el concepto de inspiración y *revelación,* y hacen al hagiógrafo un exclusivo amanuense de

83 LAGRANGE, *Revue biblique* (1896) p.214.
84 *Quis rer. div. haeres* 52ss n.529-265; *De spec. leg.* IV 8 n.49; cf. J. B. FREY, *Revue biblique* (1916) p.495-501.
85 *Antiq.* IV 5; X 10,2ss; XII 2,14.
86 *Legat.* IX: MG 6,908.
87 SAN EPIFANIO, *Adv. Haer.* XLVIII: MG 41,861.
88 EUSEBIO DE C., *Hist. Ecl.* VI 7 y 9.
89 *Adv. Marc.* IV 22; V 8: MG 2,413; *De anima* XI, XXI, XL
90 *Lib. adv. Fredegisium:* ML 104,166.
91 *Divine inspiration* (1915).

Dios. Dios les *dicta* todo. Así Calovio († 1686), J. Gerhardo († 1657), G. Voetius († 1676), A. Quenstedt († 1688), etc.

2) *Negadores de la inspiración verbal.*—El argumento fundamental es que distinguen entre elemento «formal», contenido, y «material», forma expresiva. Concluyendo que la inspiración no exige necesariamente recaer sobre el segundo. Conceden que para la elección de vocablos y medios expresivos hay una especial *asistencia externa* de Dios, para evitar el error y para facilitar la aptitud.

Precursor de esta doctrina fue Lesio, que formuló así su tesis: «Para que una cosa sea Escritura Sagrada no es necesario que cada palabra sea inspirada por el Espíritu Santo». Sin embargo, admite que los hagiógrafos escribieron «por peculiar inspiración del Espíritu Santo y dirección y asistencia» [92]. Siguen esta tendencia Marchini († 1774). Se basa en el estilo distinto de los autores. Si esto le prueba que las palabras no están inspiradas, ve también que basta, para garantía, el «impulso para escribir y la asistencia que le preste» (Dios). Y estas palabras «se pueden llamar divinas» por la asistencia que el Espíritu Santo le prestó y movió a escribir, y escribiendo le asistió para que no errase y dijese además lo que él quería [93].

Quien más impulso dio a esta posición fue Franzelin, introduciendo su célebre distinción entre parte «formal» y «material» del libro, bastando para ser autor la primera, que era la inspirada, aunque admitiendo una peculiar asistencia para la expresión y redacción del mismo.

Siguen esta posición F. Schmiel, aunque modificando bastante la posición de Franzelin; G. J. Grets, C. Mazzella, J. Knabenbauer, Ch. Pesch, J. Brucker, S. Schiffini; pero advierte que la inspiración verbal, no de *iure*, sino *de facto*, es «valde probabilis», pues muchos Padres y doctores la admiten; Vigouroux-Bacuez, R. Cornely-M. Hagen, en sus instrucciones generales; J. Hejel, H. van Leak, A. Dorsch, S. Tromp, C. La Hey, Ch. Pesch, etc. [94]

3) *Inspiración verbal «psicológica».*—Es la que sostiene la inspiración verbal como efecto de un proceso psicológico—de ahí su nombre—fundamentalmente inspirado. También se la llama inspiración verbal «neo-tomista». Es la teoría hoy normalmente sostenida por los autores. Entre ellos están M. J. Scheeben, el iniciador; J. B. Heinrich, C. de Schazler, C. Chauvin, Th. Pégues, E. Levesque, Lagrange, D. Zane-

[92] A. Merk, *Institutiones biblicae* (1937) p.60.
[93] *De divinitate et canonicitate Sacrorum Bibliorum* (1777) p.1 a.5.
[94] Para bibliografía, cf. Höpfl-Gut, *Introd. gen. in S. Scrip.* (1940) p.70-71.

chia, Th. Calmés, E. Granelli, L. Billot, E. Tanquerey, J. B. Bord, G. van Noort, H. Merkelbach, E. Luseau, J. M. Vosté y otros [95].

Los que no admiten que las palabras de la Escritura están inspiradas, no por ello dejan de admitir que, por causa de la inspiración «real», hay alguna acción de Dios en las palabras con que aquélla se escribe, sea una mera «asistencia», sea una cierta «dirección», sea, indeterminadamente, una especial «providencia» en el hagiógrafo para que lo falible del mismo exprese aptamente los conceptos «teándricos».

Y si sostienen este *modo* de actuación de Dios en los hagiógrafos es debido este *modo* al *concepto* mismo que tienen de la inspiración verbal. Para éstos, la inspiración verbal es una «dictación mecánica». Dios a los hagiógrafos les revela, sugiere o determina en concreto las palabras. Naturalmente esto, como ley general, está en pugna con la Escritura misma y con los documentos del Magisterio.

Pero no es ésta la posición ni el *modo* que sostienen los defensores de la inspiración verbal. Para éstos la inspiración verbal no es una inspiración equivalente a una «dictación mecánica», sino una inspiración verbal «psicológica». No es que Dios «dicte» las palabras, sino que, de la misma manera que, naturalmente, la acción de la inteligencia y voluntad se extienden, mediatamente, hasta las palabras con que se expresan las ideas, lo que es un influjo «psicológico», de igual manera, inspiradas *sobrenaturalmente* la inteligencia y voluntad, se extiende su acción, mediatamente, hasta las palabras que van a expresar esos conceptos inspirados.

En efecto, si Dios da la inspiración sobrenaturalmente en la inteligencia y voluntad de una manera *inmediata*, la da no sólo para *pensar* una serie de ideas, sino para que esas ideas sean, como palabra de Dios, *escritas*.

Pero la inteligencia mediante la voluntad tiene, naturalmente, un verdadero influjo de «premoción física» en las potencias ejecutivas, como antes se ha visto; y, por tanto, lo tiene en la palabra imaginativa, lo mismo que en la pronunciación fónica de la misma o en su expresión gráfica en un libro. Si esto sucede naturalmente en la actividad psicológica, al ser el hagiógrafo inspirado para *escribir* un libro, en el que el autor es, en la estimación del sentir común, el que lo piensa y el que lo escribe, se sigue que esa *inspiración* ha de llegar, *mediata-*

[95] Para bibliografía, cf. Höpfl-Gut, o.c., p.73, donde se expone también la sentencia de ciertos teólogos de los siglos XVI y XVII que usan el término «dictación», aunque no tiene que ver nada con el concepto de «dictación mecánica», sino con el concepto de inspiración «psicológica».

mente, hasta las mismas palabras. Dándose la inspiración precisamente *para escribir,* la acción de la inteligencia y voluntad han de llegar, respectivamente, estando inspiradas, a saber seleccionar las mismas palabras «aptas» (León XIII) para expresar los conceptos sobrenaturalmente juzgados, lo mismo que la voluntad inspirada ha de llegar, en virtud de la misma finalidad de la inspiración comunicada, a actuar en la memoria intelectual, y más mediatamente en la memoria sensitiva, lo mismo que a actuar eficazmente, todo el dinamismo ejecutivo necesario para la realización del libro.

Todo ello está basado en la psicología humana y en la acción de la gracia, que «no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona». Es mediante este tipo de inspiración verbal «psicológica» como se sostiene que se realiza la inspiración de las mismas palabras de la Escritura.

Esta inspiración verbal «psicológica» resuelve varias de las objeciones que se traían contra ella. Como las siguientes:

1) En la hipótesis de la inspiración *verbal* debería sólo haber un estilo único, puesto que es Dios el que las inspira y comunica. Pero esto no es así incluso en cosas tan importantes como son las diferencias, es verdad que accidentales, que hay entre las fórmulas de la «consagración» de los Sinópticos y San Pablo (Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20; 1 Cor 11,22-25); el «Padrenuestro» (Mt 6,9-13; Lc 11,2; 6-4); y también, v.gr., el título de la cruz (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jn 19,19); lo mismo que al citar palabras del A. T. sólo en cuanto al sentido (cf. Rom 9,33 = Is 8,14; 28,16; 2 Re 22 = Sal 17).

2) Los autores acusan haber trabajado ellos tomando, en ocasiones, los elementos de «fuentes». Así los libros de los Reyes, Paralipómenos, segundo de los Macabeos, «prólogo» de San Lucas.

3) Todo esto, dicen, hace ver que las palabras son indiferentes para exponer el contenido. Los últimos se atribuyen el trabajo de investigación y redacción, y lo primero hace ver que las palabras no están inspiradas, pues, de lo contrario, habría en estas fórmulas o pasajes verdadera uniformidad, comunicada precisamente por la inspiración bíblica.

Teniendo en cuenta el *modo* que se admite de inspiración *verbal* «psicológica», todo esto no tiene razón de ser.

En primer lugar estas objeciones vienen de confundir la *inspiración* con la *revelación.* La inspiración bíblica, de suyo, no requiere revelación. Es el hagiógrafo el que va a juzgar sobrenaturalmente y, por tanto, infaliblemente sus propios pensamientos: por revelación, si Dios se la da, o normalmente por

vía de conocimiento humano, e incluso con labor y trabajo, como se ve en la redacción de los libros de los Reyes, Paralipómenos, 2 Macabeos y San Lucas. Y acomodándose Dios al molde humano, respeta su memoria, y así se transmiten las fórmulas de la consagración, lo mismo que las otras, siendo sustancialmente las mismas, con las variantes inevitables a una transmisión humana. Pero así recibidas, son ahora sobrenaturalmente juzgadas, lo que es igual que decir que bíblicamente inspiradas. Y aun esta posición podría igualmente ser redargüida. Si, por no haber identidad de palabras en la transmisión, v.gr., de las fórmulas eucarísticas, prueba esto que las *palabras* no están inspiradas, resultaría entonces, por el mismo principio, que el *contenido* de ellas, por no ser idéntico en su desarrollo, tampoco estaba inspirado su contenido *real*. Lo cual va contra la fe.

Por otra parte, tampoco se excluye el que en determinadas circunstancias, a causa sobre todo de altas revelaciones, no pueda Dios sugerir, señalar o revelar la palabra propia para expresar «aptamente» tales conceptos, lo mismo que revelar al hagiógrafo fórmulas completas en un estadio previo o marginal a la inspiración. Aparte que, de no ser revelada estrictamente la palabra, podría ser tomada del tesoro de los recuerdos del hagiógrafo, para lo cual bastaría la acción de la sola inspiración con lo que se juzgase de la conveniencia de utilizar tal vocablo para expresar tal concepto, que ya se supone conocido. Así podría ser para el «Logos» de San Juan, la «Sabiduría» en los Sapienciales, o diversas expresiones paulinas para expresar el altísimo contenido de su enseñanza. Podría ser lo mismo que las fórmulas, v.gr., «Unigénito del Padre» o el «Verbo se hizo carne», aunque unas ya las conocían por el mismo Cristo y otras eran deducciones hechas con luz sobrenatural de la enseñanza misma de Jesucristo. Por lo que bastaba luego la acción sola de la inspiración bíblica.

Por último, cabría preguntar aquí, lo que a veces hacen los autores humanos, si, después de haber terminado el libro el hagiógrafo, lo entregase a un «secretario» para que revisase *literariamente* la obra, y si éste la modificase algún tanto, ¿qué pensar de esta *corrección*? ¿Está inspirada?

Caben algunos casos:

a) Si el libro está *medio hecho* por el principal autor, y en este estado se lo confía a un «secretario» para que reciba, más que la forma definitiva, la forma única en que de *hecho* va a aparecer el libro; dado que el «secretario» tiene gran parte en

la *realización formal* del mismo, este «secretario» ha de estar inspirado.

b) Si el libro estuviese terminado y se lo remitiese a un secretario para una corrección *literaria;* si éste hiciese modificaciones *literarias,* ¿tendría igualmente que estar inspirado? Parece que el caso no ha de darse. Pues, por hipótesis, por la inspiración bíblica, el autor queda capacitado perfectamente para expresar «aptamente» (León XIII), dentro de su estilo, la enseñanza que se propone. Por lo que no haría falta hacer esta hipótesis.

Pero si se diese, cabría pensar: o que no hacía falta, porque esto era ya «post factum» y sería una simple alteración en el texto; o si solamente era la sustitución de una palabra por otra sinónima, o cosa equivalente, no parece que hiciera falta, como no hace falta en las «versiones».

III. Inspiración de las versiones

Tratando de la extensión de la inspiración bíblica, queda por tratar una última cuestión: ¿Están inspiradas las versiones?

Y la conclusión que se impone es que están *inspiradas,* pero no en la misma versión, salvo el caso hoy discutido de la versión griega de los LXX [96], sino que lo están mediata o equivalentemente.

1) El *autógrafo* está inspirado en los conceptos, en las palabras, y hasta llega la inspiración a los mismos trazos gráficos materiales si lo escribe el mismo hagiógrafo.

2) El *apógrafo,* que es la copia exacta, en su propia lengua, del texto autógrafo, está inspirado en los conceptos y las palabras. Pero no llega la inspiración a la misma materialidad de la grafía, ya que no es el término mismo numérico del autógrafo.

3) Las *versiones* estrictas, no las paráfrasis o amplificaciones, tienen inspirados los conceptos y las palabras; pero éstas no en la misma voz material, sino en lo formal del vocablo.

[96] P. Benoît, *La Septente est-elle inspiré?,* en *Vom Wort des Lebems.* Festschrift für Max Meinertz; Auvaray, *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante:* Rev. Bib. (1952) p.321-336.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN, D. W., *Biblical Authority and Inspiration:* Theology t.61 n.452 (1958) 57-63; AUVRAY, P., *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante:* Rev. Bibl. 59 (1952) 321-336; AUZOU, G., *La parole de Dieu. Approches du Mystère des Saintes Écritures:* Connaissance de la Bible I (París, Éditions de l'Orante, 1956); BAILY, M., *The Word of God in Human Speech:* Furrow 8 (1957) 57-12; BENOÎT, P., *L'inspiration de la Septante d'après les Pères:* L'homme devant Dieu (Mélanges de Lubac) (París 1963) 169-187; — *La Septante est-elle inspirée?:* Exegèse et Théologie I (París 1961); BRINKMANN, B., *Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche:* Scholastik 33 (1958) 208-233; DREYFUS, F., *L'inspiration de la Septante. Quelques dificultés a surmonter:* Rev. Sc. Phil. et Théol. 49 (1965) 210-220; DUBARLE, A.-M., *Note conjointe sur l'inspiration de la Septante:* Rev. des Sc. Phil. et Théol. 49 (1965) 221-229; FARRAR, F. W., *History of Interpretation* (Grand Rapids, Baker Book House, 1961); LAGRANGE, M.-J., *L'inspiration des livres saints:* Rev. Bibl. V (1896) 199-220; RAHNER, K., *The Inspiration of Scripture:* Theol. Digest 8 (1960) 8-14; RIVERA, A., *El argumento escriturístico en la bula «Munificentissimus:»:* Estudios Bíblicos 10 (1951) 145-163; ROTH, J., *Le «traité de l'inspiration» de Jean Leclecq:* Rev. Hist. Phil. Rel. 36 (1956) 50-60; VOSTÉ, *Utrum amanuenses, quibus hagiographi usi sunt, fuerint inspirati:* Angelicum (1930) 61-64.

CAPITULO VII

Inerrancia de la Sagrada Escritura. La «cuestión bíblica»

I. Inerrancia de la Sagrada Escritura

Se entiende por *inerrancia* bíblica no sólo el hecho de que no haya error alguno en la Escritura, es decir, que en el intento del hagiógrafo no haya error de *hecho*, sino la imposibilidad también de *derecho* de que pueda haberlo.

Consecuencia necesaria de la instrumentalidad del hagiógrafo.— La *inerrancia* bíblica es una consecuencia necesaria de ser el hagiógrafo en las manos de Dios, «causa principal», un instrumento físico, conforme a la enseñanza de la Iglesia. De donde se sigue que toda la actividad del hagiógrafo es causada por Dios. Dice, físicamente, lo que Dios quiere. Por lo que se sigue la necesaria verdad en el intento del hagiógrafo y la santidad moral en sus actividades y relatos. Pues es Dios quien lo causa y dice.

Testimonio de la Escritura.—Hay un hecho en la misma Escritura que hace ver su inerrancia. Es la conducta a este propósito de Cristo y de los apóstoles.

Citan la Escritura como argumento definitivo, inapelable.

Se dirá genéricamente: «Está escrito». Y esto es argumento incontrovertible.

Como un ejemplo más explícito, después de alegarse un texto bíblico, se dice: «Y la Escritura no puede fallar» (Jn 10,35).

La enseñanza de la Iglesia.—La enseñanza de la Iglesia a este propósito es reiterada y terminante. Era la creencia tradicional que se explicitó y precisó al surgir la llamada «cuestión bíblica». Los textos principales de este Magisterio son los siguientes:

Juan XXII, en la constitución *Cum inter nonnullos*, de 13 de noviembre de 1323, sobre la cuestión de si Cristo y los apóstoles no poseyeron nada, dice:

> «Esta aserción pertinaz ha de ser juzgada en adelante como errónea y herética, ya que contradice expresamente a la Sagrada Escritura, la cual afirma en diversos lugares que tenían algunas cosas, y *supone* además abiertamente *que la misma Sagrada Escritura*, por la que se prueban ciertamente los artículos de la verdadera fe, *contiene germen de falsedad en cuanto a las cosas dichas*, y, por consiguiente, anulando la fe en todo cuanto en la Sagrada Escritura hay, *quitándole su valor probativo*, hace la fe católica dudosa e incierta» [1].

Benedicto XII, en el documento *Iam dudum*, de 1341, sobre los errores de los armenios, condena la falta de inerrancia en la Escritura al decir:

> «... De lo cual deducen que la *Escritura del Génesis* en lo que a esto se refiere, *es falsa*, ya que parece decir que Lamec asesinó a Caín» [2].

Clemente VI, en la epístola *Super quibusdam*, de 29 de septiembre de 1351, sobre los errores de los armenios, dice:

> «Si has creído y crees que *el Nuevo y Antiguo Testamento, en todos los libros* que la autoridad de la Iglesia nos transmitió, *contiene en todas sus partes la verdad sin género de duda*» [3].

León XIII, en la *Providentissimus Deus*, de 18 de noviembre de 1893, enseña reiteradamente la inerrancia bíblica. Así dice:

> «... Pero sería totalmente ilícito, ya el limitar la inspiración a algunas partes de la Escritura, ya el conceder que el autor sagrado (humano) *se haya engañado*» [4].

Y poco después escribe, basándose en que los Libros Sagrados han sido escritos por inspiración del Espíritu Santo:

> «Tan lejos está de *todo error la inspiración divina*, que no sólo excluye por sí misma todo error, sino que lo excluye y repudia tan nece-

1 EB n.29.
2 EB n.30.
3 EB n.31.
4 EB n.109.

sariamente como necesariamente no puede Dios, soberana Verdad, ser autor de ningún error»[5].

Y también:

«Es enteramente inútil, pues, decir que el Espíritu Santo se haya valido de los hombres como instrumentos para escribir, de modo que algún error pudiera escaparse, no seguramente al primer autor, sino a los escritores inspirados. Pues El mismo los excitó y movió con virtud sobrenatural a escribir, y El mismo los asistió mientras escribían, de tal manera, que ellos concebían exactamente, querían relatar fielmente y expresaban a propósito con verdad infalible todo y solamente lo que El les ordenaba escribir...

Dedúcese de esto que aquellos que piensan que en los pasajes auténticos de los Libros Santos *puede encerrarse alguna idea falsa, ciertamente pervierten la noción católica de la inspiración divina* o hacen al mismo Dios autor de algún error»[6].

Y en otro pasaje insiste, basándose en el mismo principio[7]:

«... Dedúcese de esto que aquellos que piensan que en los pasajes auténticos de los Libros Santos *puede encerrarse alguna idea falsa, seguramente pervierten la noción católica de la inspiración divina* o hacen al mismo Dios autor de un error».

San Pío X, en el decreto *Lamentabili*, de 3 de julio de 1907, condena la proposición siguiente:

«La inspiración divina no debe extenderse tanto a todas las Sagradas Escrituras que haga sus partes, en conjunto o en particular, *inmunes de error*»[8].

Benedicto XV, en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, de 15 de septiembre de 1920, sobre San Jerónimo, dice a este propósito:

«San Jerónimo enseña que la *inspiración divina* de los Libros Santos y su soberana autoridad *traen como consecuencia necesaria la preservación y ausencia de todo error y engaño...*

Tal es, por lo demás, el criterio que emplea San Jerónimo para distinguir el verdadero del falso profeta: «Porque la palabra del Señor es la verdad, y, para él, decir y realizar es todo uno», y no es lícito acusar a la Escritura de mentira, ni aun admitir en su texto, aunque más no fuera, un error de nombre»[9].

La Pontificia Comisión Bíblica, en el decreto que da en 18 de junio de 1915 sobre la parusía, aprobado y ordenado promulgar por Benedicto XV, enseña:

«Todo lo que el hagiógrafo afirma, enuncia, insinúa, debe ser considerado como afirmado, enunciado, insinuado por el Espíritu Santo»[10].

Lo que vale tanto como decir que todo lo que el hagiógrafo dice está afectado por la «inerrancia», pues lo dice el Espíritu Santo.

5 EB n.109.
6 EB n.110-11.
7 EB n.111.
8 EB n.195.
9 EB n.463.
10 EB n.433.

La Pontificia Comisión Bíblica, en decreto aprobado por Pío XI, en 27 de febrero de 1934, condena la obra de F. Schmidtke, entre otras cosas, porque

«el autor niega, al menos implícitamente, el dogma de la inspiración y de la *inerrancia* bíblicas» [11].

Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, de 30 de septiembre de 1943, dice:

«El principal y sumo empeño de León XIII fue el exponer la doctrina de la *verdad* contenida en los sagrados volúmenes y vindicarlos de las impugnaciones».

Y, después de exponer sintéticamente la doctrina de León XIII sobre la verdad e inerrancia de la Sagrada Escritura, según la encíclica *Providentissimus Deus* [12], la resume con aquellas palabras de León XIII:

«La divina inspiración por sí misma no sólo excluye todo error, sino que lo excluye y rechaza con la misma necesidad absoluta con la que es necesario que Dios, Verdad suma, no sea en modo alguno autor de ningún error. Esta es la antigua y constante fe de la Iglesia» [13].

Concluye:

«Esta doctrina, que con tanta gravedad expuso nuestro predecesor León XIII, también Nos la proponemos con nuestra autoridad y la inculcamos a fin de que todos la retengan religiosamente» [14].

Pío XII insiste en la inerrancia bíblica en su encíclica *Humani generis*, de 12 de agosto de 1950. Escribe a este propósito:

«Volviendo, pues, a las nuevas teorías de que tratamos antes, algunos proponen o sugieren a las inteligencias muchas opiniones que disminuyen la *autoridad divina* de la Sagrada Escritura, pues se atreven a adulterar el sentido de las palabras con que el concilio Vaticano (I) define que Dios es el autor de la Sagrada Escritura, y renuevan una teoría ya muchas veces condenada, según la cual la *inerrancia* de la Sagrada Escritura se extiende sólo a los textos que tratan de Dios mismo o de la religión o de la moral.

Más aún, sin razón hablan de un sentido humano de la Biblia bajo el cual se oculta el sentido divino, que es, según ellos, *el sólo infalible*» [15].

Y más adelante, a propósito de ciertas desviaciones que devaluaban el valor histórico de la Biblia, dice:

«Si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares—lo cual puede ciertamente concederse—, nunca hay que olvi-

[11] EB n.532.
[12] EB n.105-112.
[13] EB n.551.
[14] EB n.551.
[15] EB n.592.

dar que ellos obraron así ayudados por el aliento de la *divina inspiración, la cual* los hacía *inmunes de todo error* al elegir y juzgar aquellos documentos» [16].

El concilio Vaticano II, en la constitución dogmática *Dei verbum* n.11, enseña:

«Como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Sagrada Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las Sagradas Letras».

La enseñanza del Magisterio de la Iglesia es clara, reiterada y definitiva en este propósito.

La Tradición.—El pensamiento de la Tradición que enseña la inerrancia bíblica se puede reducir a diversos puntos.

a) Se afirma que está inmune total de error. Así Orígenes [17], San Basilio [18], San Jerónimo [19], San Agustín [20], etc.

b) Que no puede mentir, precisamente por ser Dios su autor. San Clemente Romano [21], San Hipólito [22], Eusebio de Cesarea [23], San Juan Crisóstomo [24], San Jerónimo [25], Teodoreto de Ciro [26], San Juan Damasceno [27].

c) Y en su exégesis, ante las dificultades, no dicen que la Escritura pueda estar equivocada, sino que confiesan que ellos no alcanzan lo que dice por su ignorancia. Así San Justino [28], San Ireneo [29], San Agustín [30], etc.

La doctrina de la Tradición la resume León XIII en la encíclica *Providentissimus Deus,* al decir:

«Todos los Padres y todos los doctores han estado tan firmemente persuadidos de que las Letras Divinas, tales como nos han sido entregadas por los escritores sagrados, están exentas enteramente de todo error, que se han aplicado con mucha ingeniosidad y religiosamente, a concordar entre sí y a conciliar no pocos pasajes que parecen presentar alguna contradicción o alguna divergencia...; y los mismos Padres y doctores protestaban unánimes que estos libros, en su conjunto y en todas sus partes, son de igual inspiración divina, y que Dios mismo, que ha hablado por los autores sagrados, no ha podido enunciar nada opuesto a la verdad.

Se deben aplicar aquí de una manera general las palabras que el mismo San Agustín escribía a San Jerónimo: «Lo confieso a tu caridad: he aprendido a conceder a los únicos libros de las Escrituras que se llaman ya canónicos tal reverencia y tal honor, que creo fir-

[16] EB n.599.
[17] MG 13,1409; 14,257.
[18] MG 31,680.
[19] *Epist.* 27 *ad Marcell.* 1.
[20] ML 33,277; 42,249; 41,600; 33,112ss; 34,371, etc.
[21] *Ad Cor.* 45,2.
[22] *In Dan.* 1,29; 3,8.
[23] MG 23,289.
[24] MG 51,53; 60,171.
[25] ML 22,486; 24,885, etc.
[26] MG 83,924.952; 81,177.
[27] MG 94,1289.
[28] MG 6,625.
[29] MG 7,804-806.
[30] ML 33,277.

memente que ninguno de sus autores ha cometido un error al escribirlos. Y si yo encontrase en estas letras algún pasaje que me parezca contrario a la verdad, no vacilaré en afirmar, o que el manuscrito es defectuoso, o que el intérprete no ha seguido exactamente el texto, o que yo no lo entiendo bien» [31].

Errores contra la inerrancia bíblica.—La inerrancia bíblica la atacan todos aquellos que niegan la inspiración sobrenatural, por la cual Dios se constituye autor principal de la Escritura, considerándolo como un libro puramente humano, sometido a errores, v.gr., modernistas, racionalistas, etc., o los que limitan la extensión de esta inerrancia a las solas cosas de «fe y costumbres», como se ha visto al hablar de la *extensión* de la inspiración bíblica.

Valoración teológica de la «inerrancia bíblica».—La *inerrancia* de la Biblia no sólo es un hecho absolutamente cierto, como se ve por la enseñanza terminante del Magisterio de la Iglesia y por la Tradición, lo mismo que por los pasajes que a este propósito se ven en el N. T., sino que, además, por su vinculación con el dogma definido de la inspiración bíblica y por las conexiones que tiene con la Biblia, depósito de la fe, es muy probable que sea implícitamente también doctrina de fe, por razón de su enseñanza, en el Magisterio ordinario.

Así pudo muy bien hablar la Pontificia Comisión Bíblica del «*dogma católico* de la inspiración e *inerrancia* de las Sagradas Escrituras» [32].

«Si la tradición católica no es una quimera, si el consentimiento unánime de los Padres no es una palabra vana, si la constancia, la perpetuidad y la universalidad de una doctrina contituyen una regla de fe, no hay dogma más sólidamente establecido que la inerrancia de la Escritura» [33].

Por eso, para Santo Tomás es *herético* decir que se encuentra alguna falsedad no sólo en los Evangelios, sino en otra cualquiera Escritura canónica» [34].

II. La cuestión bíblica

Monseñor Mauricio d'Hulst, rector del Instituto Católico de París, publicaba diez años antes de la *Providentissimus Deus* un célebre artículo en «Le Correspondant», de 25 de enero de 1893, titulado «La question biblique». Exponía en él sistemas de otros que limitaban la inspiración a solas cosas de fe

31 EB n.112.
32 EB n.433.
33 F. Prat, *La Bible et l'Histoire* (1908) p.15.
34 *Comm. in Ioan.* 13,1; lect.1.

y costumbres, inclinándose hacia ellas. Distinguía una triple «ala»: «derecha», «centro» e «izquierda». En ésta incluía a los que no temían admitir «enunciados inexactos» en cosas que no fuesen de fe y costumbres. Admitiendo que, si la inspiración se extendía a toda la Biblia, no preservaba por ello de infalibilidad («inerrancia») a esos «enunciados» secundarios. De esta «ala izquierda» salió, o se transformó, nominalmente al menos, por el mismo D'Hulst, en «l'école large» [35].

Este artículo, lo mismo que los de los defensores de esa posición del «ala izquierda», o «école large», dio lugar a una viva polémica entre los «integristas» y los seguidores de estas tendencias [36].

Del título del artículo de monseñor D'Hulst, la polémica en torno a esta cuestión pronto fue denominada «cuestión bíblica».

Esta se extendió luego a expresar, en los tratados de propedéutica bíblica, los problemas concretos que surgían sobre el modo de armonizar la «inerrancia bíblica» con la serie de cuestiones bíblicas que creaban dificultad en este punto.

Por eso van a ser estudiadas aquí desde un punto de vista general estas cuestiones y los principios de solución que las rigen. Unas cuestiones afectan más directamente a la «verdad» de la inerrancia, otras a la «santidad» de la palabra de Dios, por razón de los afectos y sentimientos más o menos fuertes que aparecen en los relatos bíblicos.

A) Presupuesto a considerarse

Al tratar de valorar los principios de solución que intervienen en esta cuestión ha de tenerse muy presente un presupuesto básico: la absoluta armonía que existe entre la verdad «revelada» y la verdad «natural»; no puede haber jamás verdadera oposición entre la fe y la razón. Así dice el concilio Vaticano I:

> «Aunque la fe esté sobre la razón, sin embargo, nunca puede haber verdadera discrepancia entre la fe y la razón, puesto que, siendo el mismo Dios el que revela los misterios e infunde la fe, es el que ha dado al espíritu humano la luz de la razón, y Dios no puede negarse a sí mismo, ni puede nunca contradecirse lo verdadero» [37].

En efecto, la verdad no es más que una manifestación y reflejo de lo que es en Dios. Y en Dios no puede haber contradicción alguna. Y, por tanto, Dios no puede manifestar ese reflejo suyo de lo que él es por vía natural y contradecirlo por

[35] Baudrillart, *Vie de Mgr. D'Hulst* (1914) p.129-180.
[36] Mangenot, *Dict. Théol. Cath.* VII 2137-2190ss.
[37] Denzinger, *Ench. symb.* n.1797; cf. Pío IX, *Qui pluribus*: Denz., ibid., n.1635.

vía sobrenatural, o viceversa. Pues no es más que manifestarse más o menos a sí mismo.

Esto hace ver que no puede haber nunca verdadera oposición entre la *enseñanza formal,* auténtica y terminante de la Escritura—en su texto *original,* no de posibles alteraciones del texto ni de *opiniones* sobre su interpretación—y las verdades *ciertas* de las ciencias profanas.

Principios generales de interpretación.—Por eso, deducido de esta enseñanza, se pueden establecer unos principios generales para la interpretación de la Escritura, y son los siguientes:

1) Cuando en la Escritura hay una interpretación y sentido único *evidente,* el cual puede constar por la seria interpretación de los exegetas, o auténtica y definitivamente por el magisterio de la Iglesia, entonces, si hubiera alguna exposición científica, que se la tiene por verdadera—aunque siempre con el peligro de rectificaciones, como tantas veces se ve, pasado el impacto de la moda, y corregido también tantas veces por ulteriores investigaciones—y contradice manifiestamente este sentido *único* y *evidente* de la Escritura, entonces esa proposición de las ciencias profanas manifiestamente ha de ser falsa [38].

2) Por el contrario, cuando las ciencias profanas establecen una proposición como científicamente verdadera, *evidentemente* verdadera, entonces no puede argumentarse en contra de ella con un pasaje bíblico, como si en la Biblia pudiera enseñarse lo contrario de esa *verdad* evidentemente establecida [39].

3) Con lo que es *opinable* ha de tenerse la máxima precaución en su uso, sea de la *opinión* de una posible interpretación bíblica contra las ciencias profanas, o viceversa. Pues lo opinable no es lo cierto, y está sujeto a revisión y cambio [40].

4) Por último, si los exegetas tenían por verdadera una interpretación que luego, con posteriores estudios, se ve que no era la verdadera, entonces ha de decirse con San Agustín [41]: «Esto no lo contenía la Escritura divina, sino que lo había pensado la humana ignorancia» [42].

Principio fundamental de interpretación.—El principio fundamental que va a seguir la solución de todo problema o aparente colisión entre la inerrancia bíblica y las diversas dificultades que aquélla plantea se puede formular en dos proposiciones que enuncian un solo principio completo. Es el siguiente:

38 San Agustín: ML 34,262.
39 San Agustín: ML 34,261; Santo Tomás, I q.68 a.1.
40 San Agustín: ML 34,260.
41 *De Gen. ad litt.* I 19,38: ML 34,260.
42 Höpfl-Gut, *Introd. gen. in S. Script.* (1940) p.94-97.

a) Es verdad bíblica y está, por tanto, afectado por la inerrancia *todo lo que el hagiógrafo dice.*

Esta proposición es clara. Todo lo que el hagiógrafo expresa lo dice movido por la inspiración bíblica. Es Dios, que, amoldándose al instrumento, lo mueve sobrenaturalmente a que diga —o él por su medio—cuanto éste dice. No es más que la doctrina de la causalidad de inspiración bíblica antes expuesta. Dios dice todo lo que dice el hagiógrafo. La Pontificia Comisión Bíblica lo expresó con una fórmula ya clásica: «Todo cuanto el hagiógrafo afirma, enuncia, insinúa, ha de tenerse por afirmado, enunciado, insinuado por el Espíritu Santo» [43]. Es, pues, la inspiración real-verbal total de la Escritura. Y, por tanto, no hace falta que sea puesto expresamente en boca de Dios, o de sus profetas. Es palabra escrita *por Dios*, y es, por tanto, palabra suya.

b) Pero lo es, todo eso que el hagiógrafo dice, solamente *en el sentido en que él lo dice.* Pues en ese solo sentido es en el que Dios mueve al hagiógrafo a decirlo.

Este es el punto eje de toda la metafísica de la inspiración bíblica y la clave de toda hermenéutica científica. No es, pues, lo mismo que el hagiógrafo afirme o niegue una cosa; o que la relate, v.gr., sin aprobarla; o que use metáforas, comparaciones o hipérboles, con un valor que ha de medirse con exactitud, v.gr., el género apocalíptico; o que dé una historia estricta o un «núcleo histórico» ornamentado por él, etc. El diverso uso que haga de los «géneros literarios» será la clave de su hermenéutica y la medida exacta de la inspiración de sus dichos y de la inerrancia de los mismos.

El concilio Vaticano II precisa este tema.—Ya los concilios y Pontífices habían hecho ver la finalidad religiosa en el intento del hagiógrafo, por lo que todo relato bíblico quedaba supeditado a este intento. Pero el concilio Vaticano II ha precisado muy cuidadosamente este punto. Dice así en la constitución dogmática *De Ecclesia*, c.3 n.11:

> «Como todo lo que los autores inspirados o hagiógrafos afirman debe tenerse como afirmado por el Espíritu Santo, hay que confesar que los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las Sagradas Letras para nuestra salvación».

De aquí que lo que las Escrituras enseñan «con fidelidad y sin error» no son, de suyo, todo tipo de temas científico-históricos que en los relatos aparezcan usados o citados, pues

[43] EB n.433.

no es ésta la finalidad directa de la Escritura, ni ha de ser el intento directo del hagiógrafo, respaldado y movido por Dios, sino que es precisamente «la *verdad* que Dios quiso consignar en las Sagradas Letras para *nuestra salvación*». Se ve, pues, que, estando toda la Escritura y todos sus temas inspirados, no lo están de igual manera: unos lo están directamente, pues en ello se enseña la «verdad... para nuestra salvación»; en otros que no están directamente ordenados a esta enseñanza, sino usados como elementos secundarios de revestimiento o descripción, la verdad científico-histórica que en ellos se use puede ser objetivamente verdadera o no; no hay implicación con la inspiración bíblica ni con la inerrancia. En cambio, está implicada la verdad científica o histórica cuando esos hechos o temas—la «verdad»—narrados «para nuestra salvación» están precisamente encarnados en esos hechos históricos o científicos. Está, pues, inspirado y afectado con *inerrancia* lo *enseñado* para la salvación, no lo simplemente *referido* por oportunidad, relleno o elemento descriptivo y literario.

Pero otro problema que toca a este mismo es cómo el hagiógrafo puede no intentar decir estos hechos científico-históricos, hipotéticamente erróneos, cuando él, subjetivamente, está persuadido y parece utilizarlos y argumentar con esos datos. Más adelante se verá cómo esos elementos pueden sufrir una «disociación» en el intento del hagiógrafo: sea explícita y conscientemente, o de otra manera, real, pero menos consciente: lo que puede verse en toda esa gama de «estados marginales» de conciencia que pueden tenerse. Luego se verá esta posibilidad por una «disociación psicológica» [43*].

B) Postulados y principios de solución valorados específicamente

Pasando ya a tratar de establecerse la solución de este problema, en el caso concreto de una mentalidad oriental y en el campo específico de la Biblia, se pueden establecer primero unos *postulados* básicos y luego ver los *principios* de solución que han de afectar a los diversos grupos que se consideren.

Postulados que han de tenerse en cuenta.—1) «Synkatábasis».—Este postulado es básico. La Biblia y, en consecuencia, Dios, que escribe la Biblia por el hagiógrafo, ejerce en ello una verdadera «condescendencia». San Juan Crisóstomo ha insistido en destacar este tema. Y Pío XII lo ha recogido,

43* I. de la Potterie, *La vérité de la S. Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique «Dei verbum»:* Nouv. Rev. Théol. (1966) 149-169; O. Loretz, *Die Warheit der Bibel* (1964); P. Benoît, *La vérité dans la Bible:* La Vie Spirituelle (1966) 387-416.

destacando su importancia bíblica, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*.

Dios va a tener esta «condescendencia» en la obra salvadora. Se ve en múltiples aspectos. Basta leer la Biblia y los diversos reflejos y puntos de contacto de su narración—salvo lo específico sobrenatural—con las leyes, costumbres o narraciones de otros pueblos del Oriente bíblico para ver, sin más, que Dios se «amolda», «condesciende», en la constitución de su pueblo y en la incorporación de múltiples elementos del medio ambiente a la redacción inspirada de la Escritura. Hasta tal punto, que la gran «synkatábasis» de Dios en esta obra salvadora es Cristo. Pues en él «condesciende» a que el Verbo tome carne de hombres, costumbres de hombres y ambientales y hable la lengua de los hombres del tiempo y geografía en que aparece.

Que Dios en la revelación que hace utiliza una «synkatábasis» pluriforme es evidente. En el mismo A. T., el lenguaje que Dios inspira y al que se «amolda» es el correspondiente a los diversos estadios cronológicos y culturales por los que pasa Israel. La Biblia, desde el punto de vista literario, refleja épocas muy distintas, lo mismo que la cultura y huella personal de cada hagiógrafo. No es ello otra cosa que una «synkatábasis» divina.

De aquí el que se siga un principio de solución que puede ser fecundo en muchos casos bíblicos. Y es que, como «Dios habla por el hombre (hagiógrafo) al modo del hombre», como dice San Agustín [44], y, por tanto, con su psicología, para entenderse con ellos, se sigue también que todo «lo que en lenguaje humano no se considera error, tampoco en el divino, expresado con palabras humanas por los hombres y para los hombres, se ha de tachar de erróneo» [45]. Así dice Pío XII en la encíclica citada:

> «Exige una justa equidad de ánimo que, cuando se encuentran estas expresiones en el divino Oráculo, el cual, como destinado a hombres, se expresa con palabras humanas, no se les arguye de error, no de otra manera que cuando se *emplean en el uso cotidiano de la vida*» [46].

También se ve esta «synkatábasis» en los elementos cultuales que refleja. Basta cotejar la minuciosidad de las prescripciones cultuales del Exodo y las múltiples leyes del Levítico, comenzando por el arca, para ver en ello un reflejo del medio ambiente del que procede y en el que se mueve Israel. Es Dios que no tiene por qué hacer ni autorizar una legislación nueva.

[44] LEÓN XIII, *Providentissimus Deus*: EB n.106.
[45] VOSTÉ, *De inspiratione* (1932) p.115 n.1.
[46] EB n.566.

Basta incorporar muchas leyes ambientales cultuales a la nueva legislación religiosa, aunque purificándolas de influjos politeístas y matizándolas el legislador humano, sin duda con luz de Dios, para mejor ponerlas al servicio del yahvismo y de la preparación mesiánica. Lo cual no es otra cosa que «amoldarse», «condescender», al medio ambiente histórico en que se vive.

Pero hay tres aspectos especiales de esta «synkatábasis» bíblica que es interesante destacar, por el reflejo que van a tener en posibles dificultades de la Escritura.

a) *Revelación progresiva.*—Una de las cosas que más claramente se ve en las enseñanzas de la Escritura es el aspecto progresivo que va habiendo en su *revelación.*

Desde la primera promesa salvadora del Génesis hasta su matización mesiánica en la estirpe de David y el Mesías doliente de Isaías, son muchos estadios de siglos y de claridad los que se van haciendo.

Lo mismo se ve, por citar algún caso concreto, en el concepto de la finalidad del dolor: del aspecto de simple castigo al pecado hasta el descubrirse el valor de mérito van grandes procesos cronológicos. Lo mismo que la evolución del concepto de retribución. Desde el aspecto de simple retribución temporal hasta llegar al concepto de retribución espiritual y ultraterrena ha pasado Israel por muchos estadios y siglos.

Lo mismo se ve sobre la evolución de la suerte de las almas en el *sheol:* desde un desconocimiento notable, que hará decir a Ezequías: «Porque no puede alabarte el sepulcro, no puede celebrarte la muerte ni pueden los que descienden a la fosa esperar en ti, en tu fidelidad. Los vivos, los vivos son los que pueden alabarte, como yo te alabo hoy, y de padres a hijos pregonar tu fidelidad» (5,38.18-19), hasta la plenitud de gozo en la visión de Dios que describe San Pablo (1 Cor c.13), es mucho el progresivo camino revelador recorrido.

Esta «synkatábasis» en la revelación de numerosas verdades se imponía como misericordia de Dios ante aquel medio ambiente. El Israel carnal, rudo y nómada, tan propenso a la interpretación literalista y plástica de las cosas—el fariseísmo es buena prueba de esta inclinación racial a lo «escrito»—, no estaba preparado para recibir en un principio la revelación espiritual y trascendente de la hora mesiánica. El becerro de oro en el Sinaí es un índice de toda esta rudeza e incompetencia religiosa primitiva de Israel. Los padecimientos de los profetas a causa de la rectificación de las creencias literalistas del pueblo confirman lo mismo. Aun a la hora de su muerte, Cristo mismo hubo de pronunciar aquellas palabras a sus mismos

apóstoles, a los que él mismo había adoctrinado. «¿Tanto tiempo ha que estoy con vosotros, y no me habéis conocido?» (Jn 14,9). Y porque «entonces» no podían comprender todo es por lo que les prometió enviar al Espíritu Santo, que «les llevase hacia la verdad completa» que él enseñó, pues «tomará de lo mío y os lo dará a conocer» (Jn 16,12-15). Santo Tomás ha hecho ver teológicamente la conveniencia de esta «condescendencia» [47].

Los planes de Dios sobre Israel, transmisor de la fe, fueron sin violentar la evolución natural de su capacidad. Sino que se fue desenvolviendo la revelación y el espíritu de la misma legislación conforme a sus diversos estadios, siempre progresivamente, en función de la hora meridiana del Mesías.

Esto hará ver en los hagiógrafos que en sus relatos bíblicos, desde el punto de vista exclusivo de ellos, no pueden transmitir más que lo que alcanzan y saben. Es una revelación imperfecta lo que hará moverse a ellos en los moldes de esta limitación. Si no conocen bien, v.gr., la suerte de las almas en el *sheol*, máxime la suerte distinta de justos y pecadores, les hará volcar el *deseo* de su amor a Dios *dentro de los conocimientos que ellos poseen*. Tal es el caso de Ezequías.

Si la revelación imperfecta no es error el manifestarla y obrar conforme a ella, mucho menos lo será el desconocimiento casi total de algunos temas hasta hora muy tardía conocidos, lo que hará a los autores inspirados desenvolver sus deseos y amor a Dios—tema esencial—dentro de las posibilidades de revelación de que disponen.

b) *«Synkatábasis» en la legislación moral.*—La existencia de estas condescendencias—«synkatábasis»—de Dios con Israel en el Antiguo Testamento, y que se ve con la simple lectura de los Libros Sagrados, se encuentra confirmada también con un caso concreto de «synkatábasis» *moral*, que es exponente e índice de toda esta condescendencia legislativa de Dios en el Antiguo Testamento. Es Jesucristo mismo quien lo enseña.

Al preguntarle si era lícito el repudio de la mujer por cualquier causa, lo negó, diciendo que «al principio el Creador hizo varón y hembra...», por lo que no puede separar el hombre lo que Dios unió. Pero entonces le arguyeron que Moisés ordenó dar libelo de repudio. Y Cristo respondió: «Por la dureza de vuestro corazón os permitió Moisés repudiar a vuestras mujeres, pero al principio no fue así» (Mt 19,3-9). Y Cristo restituye el matrimonio a su indisolubilidad primitiva. Pero hubo

47 II-II q.1 a.1 ad 3 y 4.

un intervalo—la Ley mosaica—en que Dios autorizó *por condescendencia* con la dureza del corazón de Israel, es decir, con las condiciones históricas en que estaba su pueblo, el repudio en ciertos casos.

c) *«Synkatábasis» en la legislación penal mosaica.*—Una de las cosas que más se acusan en la lectura de la Ley mosaica es la dureza de su legislación penal. La pena de muerte se prodiga. Basta, por ejemplo, leer el capítulo 20 del Levítico para ver un elenco abundante de estas sanciones. Proporcionalmente, las sanciones son igualmente duras para otras culpas.

Y resalta aún más esta dureza de la legislación penal mosaica en contraste con la ley de Cristo. Basta comparar las páginas penales de la vieja Ley con el Nuevo Testamento para ver que en aquélla rige la «lex talionis», mientras que en ésta, sin excluir la justicia punitiva, predomina el sentido de la ley de la caridad. La legislación mosaica y la legislación de Cristo en el «sermón del monte» acusan muy acentuadamente estos dos extremos.

Pero al mismo tiempo que la lectura de la Ley mosaica refleja esta dureza, refleja igualmente, aunque reconociéndose individualidades y matices propios, una innegable afinidad con la legislación penal de pueblos con los que Israel estuvo en contacto. Más aún, no parece puedan negarse, en determinados casos de la legislación mosaica, influencias de la legislación penal de esos pueblos, lo mismo que influjo en la incorporación de otros diversos tipos de costumbres y leyes, aunque tamizado su espíritu por el espíritu del yahvismo.

Es la providencia de Dios que obra *suaviter* y que se amolda a las condiciones ambientales. Desenvolvió la revelación progresivamente en parte por la incapacidad de su pueblo para comprender los misterios de la fe e igualmente se amoldó en la legislación al estadio de pueblo primitivo y al medio ambiente que Israel tenía a la hora de la constitución de estas leyes. La inspiración bíblica de los libros que las contienen y preceptúan será la consagración de esa «synkatábasis».

Esta condescendencia de Dios en la legislación mosaica es lo que postula la conveniencia de establecer entonces sanciones duras y temporales. Santo Tomás dedicará un artículo de la *Summa* a justificar esta legislación con penas temporales en este estadio de la Ley [48]. En el mismo libro de Job, Dios, después de la prueba a que le somete para premiar su virtud, le retribuye con premios temporales. Para un pueblo primitivo, imaginativo, medio nómada y guerrero, la dureza de esta le-

[48] I-II q.9 a.6.

gislación es menos dura y es más necesaria que para un pueblo de sensibilidad fina y educada. ¿Qué eficacia social hubiera tenido entonces una legislación benigna y suave? Eco del medio ambiente en que Israel vivía y reflejo de esta dura legislación y mentalidad se ve acusado en diversos pasajes bíblicos. Sirvan de ejemplo el celo de Samuel matando a Agag (1 Sam 15, 32-33), Elías exigiendo en el Carmelo la muerte de todos los profetas de Baal (1 Re 18,49) y David entregando a los descendientes de Saúl a los gabaonitas para vengar una injuria de éste (2 Sam 21,1-6).

Como ejemplos de especial dificultad, y que luego encontrarán reflejo en las «imprecaciones», están la muerte de los inocentes en el «herem» y el principio de solidaridad familiar mediante el cual los hijos pagarán por las culpas de sus padres.

Es este último un elemento que se incorpora a la Ley mosaica, basado parte en la ley natural y parte en su semejanza con leyes de otros pueblos con los que está en contacto. Los hijos son parte de sus padres, de los que llevan la sangre y heredan bienes, salud o enfermedad, deshonor o gloria, y con los que siguen las vicisitudes económicas o sociales. Esta solidaridad en su aspecto social es aún más acentuada en los pueblos primitivos por la íntima solidaridad de la familia y por su fuerte sentido de vinculación al clan y tribu. Y la legislación mosaica recoge e incorpora este elemento. Pues si en el Deuteronomio (24,16) se establece que los hijos no morirán por las culpas de sus padres, ni viceversa—¿de qué época es este pasaje?—, en el Exodo (20,5; 34,5) y en el Deuteronomio (5,9) se dirá que Yahvé «castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación». Ahí está el caso de David entregando siete familiares de Saúl a los gabaonitas para evitar el castigo de un hambre que duró tres años de su reinado, y que, consultado Yahvé, se supo que era debido al pecado de Saúl por haber, perjuramente, hecho morir a los gabaonitas (2 Sam 21,1-6). Será mucho más adelante con Jeremías (31,27-30), y sobre todo con Ezequiel (18,1-32), cuando se proclamará la responsabilidad individual en los castigos. Aún en el Nuevo Testamento se ve el reflejo de esta concepción en el relato del evangelio de San Juan, cuando los discípulos, ante el ciego de nacimiento, preguntan al Señor: «¿Quién pecó, éste o sus padres, para que naciera ciego?» (Jn 9,2). Los hagiógrafos reflejarán en ocasiones este sentido de solidaridad en el castigo cuando prorrumpan religiosamente en sus «imprecaciones». Cuando Daniel es milagrosamente salvado, el rey man-

da que sean echados al foso de los leones «ellos, sus hijos y sus mujeres» (Dan 6,24; Jer 29,32).

Otro ejemplo especialísimamente duro de esta condescendencia en la legislación es la muerte de los inocentes. Basta leer Números 31,9.17 y Deuteronomio 7 y 20,10-18, para ver cómo se preceptúa la destrucción total de ciudades entregadas al «herem», lo que suponía, en muchos casos, la matanza total de sus habitantes. Pero el problema se agudiza supremamente al preceptuarse en la Ley, «expressis verbis», la muerte de todos los habitantes, incluidos los niños, que son *inocentes*, lo que ya no podría afirmarse de mujeres y ancianos, que también han de ser muertos.

El «herem» no es más que la ley de guerra que regía en todo el Oriente bíblico. Al incorporarse y legalizarse en el código mosaico, es Dios quien permite a Israel utilizar esta ley de guerra. Israel tenía que conquistar el Canaán prometido, por lo que se imponía la guerra, con los modos y procedimientos que entonces tenía.

Pero se plantea el problema moral de los inocentes. ¿Cómo Dios manda castigar con la muerte a los niños, que son inocentes? Cuando Dios en la Ley mosaica permite—no ha de olvidarse lo que hay de «género literario»—la muerte de los inocentes, no exige o permite ésta como castigo a la inocencia, sino que, como autor de la vida, la reclama entonces, encuadrado todo en los planes siempre sabios y adorables de su providencia. El libro de la Sabiduría (12,3-6) dará, en un comentario terrible, la razón de esta legislación divino-mosaica de extirpación de los cananeos, al decir que es debido a sus pasadas abominaciones.

Santo Tomás comentará precisamente esta legislación diciendo: «Acerca de las ciudades de los enemigos se establecía una distinción. Unas estaban separadas, no eran del número de las que les habían sido prometidas. Y en éstas sólo se mataba a los varones que habían luchado contra el pueblo de Dios; en cambio, se respetaba la vida de las mujeres y niños. Pero en las ciudades próximas que se les habían prometido, en éstas se mandaba que matasen a todos los habitantes a causa de sus anteriores iniquidades, y que para castigarlas Dios enviaba al pueblo de Israel como ejecutor de la justicia divina. Pues se dice en el Deuteronomio: «Puesto que obraron mal, cuando tú entres, destrúyelas» [48*]. Así, al preceptuarse en Números (31,3) la guerra contra Madián, se dice que es «para ejecutar la venganza de Yahvé».

48* I-II q.105 a.3 ad 4.

Ni tampoco repugnaría, en principio, distinguir en algunas de estas fórmulas bíblicas paleotestamentarias la «enseñanza» y el «recuerdo»[49]. Escritos ciertos libros en época ya muy posterior a los acontecimientos, podrían haberse formulado algunas leyes con términos ya no en uso a la hora de la composición, y, por tanto, la fórmula ser un clisé de «recuerdo», mientras que lo interesante, y a precisarse, sería la «enseñanza» incluida en ese clisé-recuerdo.

Interesa, pues, a nuestro propósito establecer la siguiente conclusión: La dura legislación penal del Antiguo Testamento es un caso de «synkatábasis» de Dios con su pueblo a causa del medio ambiente en que vive. Pero, al ser legislación de Dios, es *moral*. El que no tenga la *perfección* de la Ley nueva no acusa en ella inmoralidad, sino imperfección relativa.

Esta «condescendencia» de Dios con su pueblo va a explicar muchos puntos difíciles que plantea la Escritura.

2) CONCEPCIONES EXPRESIVAS ORIENTALES USUALES.—Otro grupo de postulados a tenerse en cuenta son diversas formas psicológico-expresivas del mundo semita, pero normalmente usuales.

a) *Concepto de «verdad»*.—El concepto de «verdad» entre los semitas tiene un valor algo distinto que el que tiene una concepción occidental. Y no se habla aquí de la noción de verdad en su preciso *sentido bíblico*. De éste escribe León-Dufour:

> «En el lenguaje corriente se dice verdadero un pensamiento, una palabra, conforme con lo real, o también la realidad misma que se desvela, que resulta clara, evidente al espíritu (verdadero = *alethés* = no oculto). Es la concepción intelectualista de los griegos, que es ordinariamente la nuestra. La noción *bíblica* de verdad es diferente, pues está fundada en una experiencia religiosa, la experiencia del contacto con Dios. Sin embargo, esta noción experimentó una evolución notable: mientras que en la Biblia es la verdad, ante todo, la fidelidad a la alianza, en el N. T., vendrá a ser la plenitud de la revelación centrada en Cristo»[50].

Aun en este sentido se ve ya que el concepto de «verdad» está muy cualificado, muy matizado. Pero lo que interesa especialmente es el concepto *psicológico semita* de «verdad». En forma resumida se escribe de él:

> «La noción de *verdad* es más amplia entre los orientales que entre los occidentales. El oriental entiende por verdad todo lo que viene a su propósito o se ajusta a lo que quiere probar, sin fijarse si lo que dice es *intrínsecamente* así y conviene o no con el contexto. Esto explica que el Pentateuco, por ejemplo, yuxtaponga cosmogonías tan dife-

[49] R. RÁBANOS, *Propedéutica bíblica* (1960) p.79-80.
[50] LEÓN DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, vers. esp. (1965) p.821, art. «Verdad».

rentes como el hexámeron y el relato del Edén. Un occidental discutiría el dilema de la creación simultánea o sucesiva del hombre y de la mujer, y exigiría que el capítulo primero del Génesis se acomodara al capítulo segundo; e igualmente preguntaría por qué la materia *ex qua* es formada la primera pareja humana es omitida en el primer capítulo, y es la *tierra* para la formación del hombre y la costilla del hombre para la formación de la mujer, según el capítulo segundo del Génesis.

El oriental no es tan intelectualista para entrar en estas sutilezas. Las dos narraciones le vienen bien una después de la otra, porque las dos hablan de Dios creador del hombre, y la segunda más plásticamente que la primera» [51].

En este mismo concepto semita que antes se indicó, incluido el bíblico, la verdad tiene a veces una característica muy marcada. Es el aspecto *experimental* de la misma. Se la presenta no *nocionalmente*, sino *concretamente*. Por eso se la encuentra no por una abstracción, sino como por una cierta experiencia. De ahí la pintura que a veces se hace en la Escritura del tema religioso. En estos casos, la actitud científica, para su búsqueda y valoración, ha de estar precisamente en el logro de esta *experiencia* con que se *muestra* más que en *definir* la idea religiosa. A Dios, v.gr., no se le define en la Biblia; se le presenta en cuadros en los que aparece como todopoderoso, creador, bondadoso, omnisciente, misericordioso... De aquí que haya que distinguir mucho la idea central que se expresa —muestra—, la *encarnación* en que se la da y la valoración, a veces tan accidental, desde el punto de vista científico, histórico o verídico de los elementos o datos en los que se encarna esa idea, a veces ancha o de contornos difuminados. Y a esa idea se llega más por la experiencia y vivencia del cuadro que se presenta que por el intento de captarla o precisarla en una definición, al menos frecuentemente.

«La verdad (bíblica) no es una cosa abstracta; la verdad en la Biblia es una cosa muy concreta, una cosa que se alcanza más por el amor, por la acción, por todo el ser, que por la sola inteligencia. La verdad «se encuentra». La palabra hebrea *yada'*, conocer, expresa este encuentro vital. Cuando Dios dice a uno: «Yo te conozco..., esfuérzate en conocer a Dios», no se trata, de ninguna manera, de obtener una idea abstracta, sino de obtener una familiaridad, un encuentro personal.

... En la Biblia... Dios no es una idea, es una persona; no es el primer Motor, no es el soberano Bien, que se logra por deducción, es un Ser que se le encuentra, que os ama, que os habla, que creó todas las cosas, que está en la base de todo, que dirige la historia. He aquí cómo Dios se revela a Moisés en el Sinaí: «Yahvé, Yahvé, Dios tierno y piadoso, tardo a la cólera, rico en gracias y fidelidad, que mantiene su gracia por millares (de generaciones), que perdona la

[51] R. Rábanos, *Propedéutica bíblica* (1960) p.78.

falta, transgresión y pecado, pero no deja nada sin castigo, y castiga la falta de los padres sobre los hijos...» (Ex 34,6-7). Dios se muestra como un ser personal, que ama y que es justo. Bondad y justicia. No una idea abstracta, sino el encuentro con Uno, con un maestro que se deberá amar, que se deberá servir y con el que se deberá caminar» 51*.

En el estadio bíblico, la verdad, en los últimos libros del Antiguo Testamento, es sinónima de los designios de Dios sobre los hombres; es sinónima de revelación. Y también, en este orden práctico, se identifica con la Sabiduría. Así resulta que conocer es amar.

En efecto, esta concepción tan especial de la «verdad», propia de los orientales, discurre normalmente por la Escritura. Y es necesario tener este concepto muy presente, ya que su recta valoración evitará muchas dificultades de interpretación bíblica y de compromiso con la inerrancia.

Al hagiógrafo muchas veces no le interesa el detalle menudo que cita, ni la misma posible divergencia de las narraciones o «duplicados», le interesa, o el *fondo* común sustantivo de ellas, o ellas mismas por ser motivo de enseñanza *fundamental* que habla de Dios, o incluso sólo un aspecto *parcial* de un relato, que es donde centra su intento religioso, o hasta, en ocasiones, ser simple *pretexto* para hablar de Dios y exponer una enseñanza sobre él mismo. Es éste un concepto eje a tenerse presente en la interpretación bíblica y en la valoración de la intención del hagiógrafo, lo mismo que el concepto «vital» de la verdad semita.

b) *Valoración semita de «causa» y «efecto».*—Otro punto eje de la mentalidad semita, y que discurre por toda la Biblia, es el concepto tan particular que tienen de «causa» y «efecto»; un caso concreto del concepto semita de «verdad».

El oriental espontáneamente, máxime en momentos vehementes de poesía, no distingue cuidadosamente entre la «formalidad» de las diversas causas; no distingue cuidadosamente los diversos modos con los que una causa puede estar con relación a un efecto. Así no distinguirán vulgarmente con precisión entre querer, mandar, permitir, no impedir, seguirse como consecuencia. En función de esta mentalidad es como un efecto que de alguna manera se puede atribuir a la causa primera, aunque sea efecto directo de las causas segundas, sea frecuentemente atribuido, sin más, a la causa primera, a Dios. Es un modo muy particular de hablar, pero que, naturalmente, no supone una idéntica atribución formal. Lo que es muy impor-

51* P. Benoît. *La vérité dans la Bible:* La Vie Spirituelle [1966] 490-391.

tante notar para la recta exégesis de estos pasajes. Por ejemplo, Dios dice a Moisés que vaya a Faraón porque él «endurecerá su corazón» (Ex 4,11). Así dice también Yahvé a Isaías: «Ve y di a ese pueblo: Oíd y no entendáis, ved y no conozcáis. Endurece el corazón de ese pueblo, tapa sus oídos, cierra sus ojos» (Is 6,10). En 2 Samuel (24,2) se dice que «volvió a encenderse el furor de Yahvé contra Israel, impulsando a David a que hiciera el censo de Israel y Judá», por cuyo pecado Dios castiga al pueblo (2 Sam 24,1.10; cf. Gén 11,7; 1 Sam 4,3; 2 Sam 16,10; 2 Mac 24,1.5; 19,4; 31,8; 22,11; 25,2; Jer 22,6-7; 50,24; Lam 1,13-17; 2,4; 3,64; Miq 2,3; Joel 3,8; Am 3, (1-3).6; 9,4; Mal 1,2; Rom 1,26; Apoc 17,17, etc.).

En la literatura oriental extrabíblica aparece igualmente reflejada esta concepción tan particular, esta amplitud en la atribución de conceptos entre causa y efecto, sobre todo en lo relativo a la divinidad.

En los hittitas es la divinidad la que hace con las divinidades de otros pueblos la alianza o la guerra. En el tratado de Hattusil, rey de los hittitas, con Ramsés II, se lee: «He aquí el decreto de eternidad que el dios Schamash y el dios Teshup han hecho por el Egipto y país de Hatti» [52].

En la inscripción del rey Mesha, de Moab, justificando sus victorias, se lee: «(El dios) Kamosh me dijo: Vete, toma (la villa) de Nebo, frente a Israel» [53].

Es la misma atribución que se lee en las inscripciones cuneiformes. Así se dice en una de ellas: «El brillo del dios Assur, mi señor, les aterró» [54].

Y en el mismo Korán se dice: «¡Oh creyentes! Cuando vosotros encontréis el ejército enemigo avanzando en orden, no huyáis... No seréis vosotros los que los mataréis, sino Dios» [55].

Esta amplitud de conceptos, esta mentalidad tan particular, permite también explicar numerosos problemas bíblicos, entre ellos parte del de las «imprecaciones».

Pero como ejemplo de su valor máximo se puede presentar el siguiente pasaje dogmático de San Pablo, que requiere esta interpretación, y que había sido objeción clásica de los arrianos contra la divinidad del Espíritu Santo. Se lee en San Pablo:

> «Y el mismo Espíritu (Santo) viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque nosotros no sabemos pedir lo que nos conviene; mas el mismo Espíritu *intercede (hyperentygjánei)* por nosotros con gemidos inenarrables» (Rom 8,26).

[52] *L'Étude du milieu biblique:* Nouv. Rev. Théol. (1947) 261.
[53] J. Charles, *Le Milieu biblique* t.2 p.419.
[54] J. Charles, *L'Étude du milieu biblique:* Nouv. Rev. Théol. (1947) 261.
[55] *Korán,* sura VIII v.15.17.

Los arrianos querían deducir de este texto que el Espíritu Santo no era Dios porque «pedía», «intercedía», ante Dios por nosotros, y Dios no ruega a Dios.

No es todo ello más que un caso de esta valoración semita de «causa» y «efecto». El Espíritu Santo causa en nosotros esta oración inefable, aunque somos, en verdad, nosotros los que pedimos; pero como somos movidos por él, en esta mentalidad —San Pablo es judío—se le atribuye, sin más, a la «causa primera» los efectos que ella causa en la «segunda».

3) El hagiógrafo como «teólogo» y como «profeta».— Es éste un punto decisivo en el enfoque del problema bíblico, y en concreto de la «cuestión bíblica».

Todo hagiógrafo bíblico no es un simple autor humano. Es un autor que escribe como instrumento vivo en las manos de Dios. En realidad es Dios quien primordialmente escribe, utilizando el modo humano del instrumento vivo, que es el hagiógrafo, para consignar sus enseñanzas a los hombres. Es Dios que, mediante el influjo carismático, físico y sobrenatural, influye directamente en las facultades espirituales del hagiógrafo para que se consigne por escrito «lo que Dios quiere y como quiere».

Cuando Santo Tomás trata de la profecía, plantea el problema siguiente: El profeta, ¿conoce siempre que profetiza? Y la solución que da es la siguiente: unas veces manifiestamente lo sabe, y *signo* de esta certeza que tiene es la intrepidez con que responde a los mandatos de Dios. Así la prontitud y obediencia de Abraham para sacrificar a Isaac. Pero otras veces el profeta puede obrar «per quemdam instinctum occultissimum». Y «estas cosas que conoce per instinctum», a veces no puede discernir si lo que pensó fue «aliquo divino instinctu» o si fue por espíritu propio. Pues no todas las cosas que conocemos «divino instinctu» se nos manifiestan con certeza de profecía. Por lo que este «instinctus» es algo imperfecto en el género de la profecía... Sin embargo, no puede por esto haber error» [56].

Esta observación de Santo Tomás, basada en que la acción de la gracia no destruye la naturaleza, es de gran interés en este tema. Aunque la acción sobrenatural inspiradora de Dios venga como a ocultarse y esconderse en la misma acción humana del hagiógrafo, dejando como predominar aparentemente la acción del instrumento, es siempre Dios la «causa principal» sobrenatural en toda esta actividad humana del instrumento, sea para la revelación, sea para la moción.

[56] II-II q.161 a.5.

Por eso el hagiógrafo es siempre, en el sentido amplio de estas palabras, un *teólogo* y un *profeta.*

Es un *teólogo* porque, aunque la acción de Dios se oculte en su molde humano, no es en virtud del modo y luz humana como el hagiógrafo juzga las ideas, verdades y sentimientos, sino en virtud de principios sobrenaturales y a través de la moción de la inspiración bíblica. Así, por ejemplo, cuando el autor del segundo libro de los Macabeos, al parecer con una ocasión y pretexto humanos, se propone hacer un resumen del libro de las gestas macabaicas escrito por Jasón de Cirene, cuando compone la obra está realmente obrando, no por impulso humano, ni resumiendo por conveniencia exclusivamente humana, sino que está movido por Dios para que lo resuma, juzgue y componga como Dios quiere. Pues como «causa principalis» lo está actuando para que en ella se realice «quod Deus vult et quomodo vult».

Tendiendo Dios con los libros inspirados de la Escritura a la enseñanza religiosa de los hombres e inspirando al hagiógrafo para esta misión, se sigue que toda obra de un autor inspirado para escribir está siendo concebida y juzgada en orden a esta finalidad. Y esto, como dice Santo Tomás, aunque él no se diese cuenta. Aparte que, en el mismo caso del resumen de las gestas macabaicas, el autor inspirado que lo resume, aunque no perciba la moción sobrenatural para lograr este fin religioso, ni aunque perciba la especial claridad de esa luz sobrenatural para que las conciba y resuma como Dios quiere, él mismo tiene que ver, y ya va implícito en su propósito, que se trata de resumir un libro que trata de hechos del «pueblo de Dios» por defender su «santa ley».

Y todo hagiógrafo es igualmente, por lo mismo, un *profeta,* en el sentido etimológico de la palabra «pro-fari», hablar en lugar de otro. Sólo que no es aquí por simple delegación de Dios en él, sino que es el *instrumento vivo de que Dios se sirve* para escribir la verdad religiosa a los hombres.

Siendo *teólogo* y siendo *profeta* de Dios, se ve ya que el hagiógrafo no puede tener error ni posibilidad de errar en sus afirmaciones, ni puede tener sentimientos bíblicamente inspirados que no sean ni verdaderos ni morales.

Por eso, cuando el autor sagrado prorrumpe, v.gr., en terribles «imprecaciones» contra los enemigos—y analógicamente se puede ver el valor de su aplicación a diversos problemas de la «cuestión bíblica»—, se ve ya que ese odio que aparentemente revela no puede ser odio formal y verdadero, sino la corteza exterior, el modo humano del instrumento,

una expresión literaria, muchas veces ya troquelada, puesta al servicio de una idea superior y justa. Pero aunque esta superficie y exterior corteza se acuse fuertemente, se vea en ella el troquel de una expresión literaria que, si en otras ocasiones extrabíblicas puede ir animado de una savia de odio, no puede olvidarse que aquí quien está prorrumpiendo en esas «imprecaciones» es, en el sentido indicado, un «profeta», que está movido por Dios, y un «teólogo», que está juzgando con luz de Dios y prorrumpiendo en expresiones «que Dios quiere y como El quiere», lo que inmuniza de todo posible desliz de inmoralidad al profeta y a su «imprecación».

Por eso es necesario en la valoración auténtica de las «imprecaciones» bíblicas, lo mismo que en los otros problemas de esta «cuestión bíblica», tener siempre presente esta absoluta inmunidad de que están dotados, y que si el molde literario y usual humano del hagiógrafo se acusa muy marcadamente, es que Dios no arroja sobre él nuevos recursos literarios ni le da una luz deslumbradora con la «inspiración» que desdibuje estas aristas humanas—imprecatorias, narrativas, tradicionales—, cuyas fórmulas literarias y usuales podrían en otras ocasiones ir animadas de una savia de inmoralidad o de error, sino que, analógicamente, a la acción reveladora del profeta «sensu stricto», se oculta tras esos moldes y obra en él a través de ese «instinctus occultissimus» que Santo Tomás dice. La energía eléctrica puede poner en ocasiones incandescente el cable metálico que la conduce, pero en otras pasa por él sin acusar sensiblemente su presencia. Algo así puede suceder con el hagiógrafo o profeta. Si no fuera por la enseñanza de la Iglesia, muchas veces no podría obtenerse el sentido auténtico de la Escritura, precisamente por la corteza y acusado molde humano con que el hagiógrafo expresa esas enseñanzas espirituales y divinas que escribe.

En otras ocasiones, por el contrario, y son las ordinarias, la «concepción» y «expresión» teológicas se acusan manifiestamente.

En otras sucede al revés. Que por la inmersión del «profeta» en la vivencia mesiánica carismática—en ocasiones el profeta se ha de comparar por la fuerte vivencia de su estado carismático a la psicología de un «místico»—, en la que ve, v.gr., una dificultad profética y su solución vinculada a la hora ideal del Mesías, tiene en su apreciación y expresión una conciencia «atemporal» por fuerza del alto relive de esa vivencia, máxime cuando en las profecías suele darse, por revelación, el hecho, pero no circunstancias cronológicas. Es, en estos casos, a la

exégesis a la que corresponde valorar esta yuxtaposición de planos mentales, para situarlos en su cronología precisa [57].

Grupos de problemas concretos que plantea la «cuestión bíblica»

Los principales grupos de problemas que plantea en concreto la «cuestión bíblica» son los que van a exponerse a continuación.

1. Creencias ambientales «erróneas». La «disociación psicológica.

En un primer grupo pueden agruparse creencias ambientales «erróneas» y que pasan a la Biblia, aunque no «erróneamente».

a) *El «sheol»*.—Es un hecho que se percibe en la lectura de la Biblia que Israel no tuvo colectivamente hasta una época tardía un conocimiento claro de la suerte de las almas en la otra vida *(sheol)*. La revelación en este punto, al menos en cuanto se consigna en la Biblia, tiene un progreso de evolución muy lento.

En este problema hay un hecho cierto y un motivo discutible. El *hecho* cierto es que hasta una época muy tardía no se tiene un conocimiento claro de las almas en el *sheol*. El *motivo* discutible es por qué Dios no reveló, o no se desarrolló en la Escritura, caso de conocerse, la suerte y diversidad de fortunas en el *sheol;* doctrina de máxima importancia y que, aunque muy deformada, era conocida por otros pueblos, v.gr., por los egipcios. Se ha propuesto que en la antigüedad del Medio Oriente se creía que las almas de los muertos tenían un conocimiento sobrenatural o preternatural; lo que podía dar lugar, caso de revelarse la verdadera suerte de las almas en el *sheol*, a un peligroso culto a los muertos, o incluso a su divinización. Otros enfocan el problema destacando que, en la época primera, Israel se considera y valora mesiánicamente como una entidad *colectiva*, considerándose sólo al individuo a través de ella. Después del destierro será cuando se consideren más los valores y destinos *individuales*. En este caso, el *sheol* interesaba menos destacarlo, pues indicarlo en esta perspectiva colectiva era como hacerlo lugar de destino de esta colectividad. Lo que no era exacto, oportuno ni concebible.

El A. T. supone la supervivencia del alma. Al término

[57] Ceuppens, *De prophetiis messianicis in A. T.* (1935) p.224ss; M. García Cordero, *La Biblia comentada* (1961) t.5 p.115-117.

de la vida humana todas las almas van al *sheol*. Mas ¿qué vida se hace allí? He aquí lo que hasta una época muy tardía no aparece claro en la Escritura.

Se describe generalmente la vida en el *sheol* con rasgos que indican este desconocimiento. Sin las luces de la revelación y sin una filosofía poderosa, Israel no tiene del más allá más que un conocimiento *negativo*. En diversos pasajes se describe una vida sin dolor ni felicidad. «Es la tierra del olvido», como se dice en los Salmos (Sal 88,13; 115,17-18). «El país de las tinieblas y sombras de muerte, el país de la oscuridad semejante a una noche caliginosa», como se lo pinta en el libro de Job (10,21-22; cf. Job 3,5; 17,13; Sal 143,3; Sab 17,14-21). Las almas se describen con una existencia de sopor, debilitadas. A los moradores del *sheol* se los llama, generalmente, *methím*, muertos, y *rephahím*, debilitados. Es el «país del silencio» (Sal 94,17; 115,17). «No hay en el sepulcro adonde vas ni obra, ni industria, ni ciencia, ni sabiduría» (Ecl 9,10). En algunos pasajes, en cambio, se presenta a los muertos no desposeídos de todo conocimiento. Cuando el rey de Babilonia aparece entre los muertos, éstos se agitan y le escarnecen (Is 14,9-10; cf. Ez 32,21). Pero ¿cuánto hay de intento poético o real? A lo mismo parece conducir la evocación del alma de Samuel por la pitonisa de Endor (1 Sam 28,3-19).

Si el ejercicio de la vida humana aparece medio ignorado, se ve ya que ignoradas han de ser las sanciones en el *sheol*, la suerte en él de las almas. Así dice el salmista: «¿Cantará nadie en el sepulcro tus piedades, ni en el averno *(sheol)* tu fidelidad? ¿Será conocido prodigio alguno tuyo en las tinieblas, ni tu justicia en la tierra del olvido?» (Sal 88,12-13). «No son los muertos los que pueden *alabar* a Yahvé, ni cuantos bajaron al silencio» (Sal 115,17). «Que no *proclaman la gloria* y *la justicia del Señor* los muertos, que están en el hades *(sheol)*, cuyo espíritu abandonó sus entrañas» (Bar 2,17). Y en el cántico de Ezequías, que Isaías recoge, se lee: «Porque no puede alabarte el sepulcro, no puede celebrarte la muerte ni pueden los que descienden a la fosa *esperar en ti*, en tu fidelidad. Los vivos, los vivos son los que pueden alabarte, como yo te alabo hoy, y de padres a hijos pregonar tu fidelidad» (Is 38,18-19). En el fondo de todo esto late el concepto de vida semita. Sin el cuerpo el ser es imperfecto, no puede ejercer sus funciones; se ignora, pues, o se supone que sin él el alma, pero no valorada con un concepto occidental, sino todo el hombre, sin el «hábito» vital, el «maj» o «neschemah», que Dios le retira en la muerte, queda como un ser imperfecto, momificado o

poco menos. De ahí toda esa valoración negativa de su descripción[57*].

Hasta una época tardía, el panorama de la suerte y sanciones de las almas en el *sheol* es, en general, muy oscuro, muy vago. Precisamente el libro de Job se planteará, ante un desconcierto muy amplio, el problema de por qué sufre el justo. Y en él el premio al mérito se confirma con retribuciones temporales. Es tardíamente cuando se abre a la conciencia de Israel la suerte de las almas en la otra vida. En el libro de Daniel se lee: «Las muchedumbres de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para eterna vida, otros para eterna vergüenza y confusión» (Dan 12,2-3). El libro segundo de los Macabeos (s. II a. C.) testifica ya abiertamente esta creencia en penas y castigos después de la muerte. El anciano Eleázaro repugnará guardar ni aun las solas apariencias de idolatría para salvar la vida, pues «si en la presente vida me ahorro los suplicios de los hombres, ni vivo ni muerto huiré a la mano del Omnipotente» (2 Mac 6,26). Es la misma fe que confiesa aquella célebre mujer, madre de siete mártires de la Ley de Yahvé, bajo Antíoco IV. Pero donde plena y minuciosamente se plantea y enseña esta doctrina es en el libro de la Sabiduría.

Este hecho es de gran importancia en orden a la interpretación de diversos problemas de la «cuestión bíblica», v.gr., de las «imprecaciones». El hagiógrafo está generalmente sumido en esta ignorancia de la suerte de las almas en la otra vida. Por eso, cuando, lleno de celo por la justicia y ley de Yahvé, invoca que Dios salga por su ley o que el pecado sea sancionado, al desconocer o estar incierto acerca de las sanciones de la otra vida, no tiene más código penal que las penas temporales que rigen en ésta y que son precisamente las que la Ley mosaica consigna. Si Dios aquí no sale por sus fueros y sanciona la violación de su Ley, ésta no será honrada, ni Dios temido y glorificado. No se está en la revelación del N. T. donde rige la caridad, aunque sin excluir la justicia punitiva cuando sea necesaria. Pero el que la ley del Nuevo Testamento sea más perfecta que la del Antiguo no dice que ésta sea pecaminosa, ni, en consecuencia, el celo por el cumplimiento de la misma, pecado.

Cabría preguntarse si el hagiógrafo *afirma*, por verdadera convicción suya, esta situación de las almas en el *sheol*, o simplemente *describe* esa ignorancia en que se encuentra él, lo

57* M. GARCÍA CORDERO, *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos:* Salmanticensis (1954) 343-364.

mismo que el medio ambiente, con relación a este problema. Si es lo segundo, no hay problema de colisión con la inspiración bíblica, a pesar del fuerte revestimiento literario que parecería formularlo como una verdadera afirmación. Si lo primero, entonces la solución, probablemente, se encuentre en una «disociación psicológica», como se expondrá al final de este grupo.

b) *La Ley.*—Es un hecho bien perceptible que la Ley legisla con premios y penas temporales. Y hasta son presentados en una forma contractual terminante. El justo recibirá aquí premios temporales y el inicuo recibirá aquí igualmente castigos.

Un ejemplo global bien claro es el libro de los Jueces; al pecado del pueblo viene, como castigo, la dominación enemiga, y a la vuelta al cumplimiento de la ley de Dios, viene la liberación, el suscitar Yahvé a los «jueces». Esta es la legislación *prout iacet* (Lev c.26), y está dada en nombre de Dios; está afectada por la inspiración bíblica. Y, sin embargo, no se cumple esa justicia tal como suena. Ahí están los «justos» de los Salmos clamando a Dios, en sus opresiones, para que realice «la justicia que Tú mandaste» (Sal 7,7). El libro de Job no hará sino plantear este acusado y trágico problema: ¿por qué sufre el justo?, puesto que, según la Ley, *prout iacet*, sólo deberá triunfar con premios temporales. O sea: lo que figura en la Ley, prometido en nombre de Dios y afectado por la inspiración bíblica, tal como suena, no se cumple.

Pero en este caso, ¿cómo se armoniza la mente del hagiógrafo, que formula esta ley de Yahvé, con la inspiración bíblica?

En primer lugar, no hay duda que su formulación (Lev c.26) es un género literario. Pero, aun rebajando lo que haya de tal, queda un fondo real de intento, que es formulación de premios y castigos *temporales*. Por eso, ¿cuál es la mente del hagiógrafo al pronunciar esta legislación? ¿Quiere decirse que exige su intento una retribución matemática y exclusiva, es decir, que por cada acto moralmente bueno o malo se tenga, necesariamente, *aquí* su retribución *temporal* y, además, en el intento del hagiógrafo, se *excluya* otro posible tipo de retribución?

Este problema está íntimamente unido a la concepción ambiental que se tiene sobre la suerte y retribución de las almas en el *sheol*. El desconocimiento de la vida allí impone en este estadio de cultura religiosa una valoración de sanciones temporales.

Pero también aquí puede prestar algún recurso de solución la «disociación» de la que se hablará luego.

c) *Profecías de bienes mesiánicos.*—Es muy frecuente en los profetas pintar los tiempos mesiánicos como tiempos de grandes prosperidades materiales. Así, por ejemplo, se lee en Jeremías:

> «Vienen dando gritos de gozo por las alturas de Sión
> a gozar de los bienes de Yahvé,
> el trigo, el aceite, los corderos y los terneros
> y hartaré a mi pueblo de mis bienes.
> Palabra de Yahvé» (Jer 31,12-14).

A su estilo se leen otros muchos pasajes en los profetas. Pero tal prosperidad material no se dio nunca. No se dio en los días de después del destierro, que fueron tiempos difíciles, ni se dan tampoco en los días mesiánicos.

En el salmo 72, que es mesiánico, se lee de estos días:

> «Habrá abundancia de trigo, así en el llano como en la cima de los [montes.
> Ondularán las mieses como el Líbano
> y florecerán las ciudades como la hierba de la tierra» (Sal 72,16).

Y se pintan además estos días como el reinado de la justicia social y de la paz.

Indudablemente son descritos estos días como días de bendición, y esta bendición es de todo tipo de bienes temporales. Pero así interpretados los pasajes, las profecías mesiánicas no se cumplieron. Esto no puede admitirse. Pero aquí está el problema. El hagiógrafo, el profeta, ¿fue *consciente* de utilizar esta terminología para expresar los bienes espirituales? Si así fuese, no habría problema. Pero esto exigiría en él una revelación bastante precisa sobre la naturaleza de estos bienes. ¿La tuvo? En general, al menos, no parece probable. Porque en este caso: *a)* hubiesen pintado esos bienes de otra manera, o lo hubiesen dejado traslucir, del mismo modo que los profetas, al interpretar el «ritual» de los sacrificios preceptuados en la Ley, destacan el «espíritu» que en aquella legislación había, por lo que lo más importante era el sacrificio del corazón; *b)* porque en la Ley se legislan premios y castigos temporales, en cuya mentalidad valoraban los días mesiánicos como días de los supremos bienes temporales; *c)* porque éste era el medio ambiente en que se movían profetas y hagiógrafos. Precisamente Israel—el rabinismo—, por entender estos vaticinios proféticos a la letra, es por lo que vino a forjarse un mesianismo terreno y unas bendiciones temporales fantásticas.

Por todo ello, es muy probable que los profetas estuviesen

personalmente convencidos de que los días mesiánicos se caracterizarían por una abundancia excepcional de bienes temporales. Pero, en este caso, ¿cómo se armoniza esta concepción suya, y la expresión que usan, con la realidad, fundamentalmente espiritual, de los mismos?

Supóngase que el profeta sólo recibió revelación—en la forma que fuese, como explica Santo Tomás—sobre estos días así: serán días de bienes y bendiciones excepcionales; pero nada más se le dice sobre la naturaleza de dichos bienes. El profeta, en este caso, los traduce, naturalmente, en su mentalidad ambiental. Y personalmente dirá: en los días mesiánicos habrá una abundancia excepcional de bienes *temporales*. Esta adición fue, ciertamente, de su cosecha; pero no es menos verdad que él esté convencido de ello. En esta situación compone, pues, su libro profético. Pero si la inspiración se diese para «juzgar» lo que está, y sólo como está, en la mente del profeta habría un serio compromiso con la inerrancia bíblica. ¿Cómo explicar que esta convicción, personalmente errónea en el profeta, no lo sea en la hora de la composición del libro, y sin que medie una nueva revelación que ponga las cosas en su sitio? La «disociación psicológica» puede acaso prestar una útil explicación.

Seguramente que, en algunos casos, las expresiones descriptivas de estos días tienen, por su misma hipérbole, valor de metáforas. Pero ¿rebasan en su misma hipérbole, el valor de bendiciones *temporales*, para expresar, directamente, el valor de la bendición espiritual mesiánica? Las razones antes alegadas hacen ver lo improbable de esta solución exclusiva.

d) *Curación de «lunáticos» y «endemoniados».*—No se habla aquí del caso de Jesucristo, quien, por su ciencia beatífica e infusa, sabía, en cada caso, la naturaleza exacta de cada enfermedad o «posesión». Pero cuando se trata de los historiadores o evangelistas, que narran con una terminología usual y popular *curaciones* o «posesiones», la cosa cambia.

Así, por ejemplo, cuando San Mateo (4,24) dice que le trajeron a Jesús para que curase enfermos, entre los que cita los «lunáticos» *(seleniazoménous)*, en esta expresión va incluida toda una teoría y convicción popular falsa: que determinadas enfermedades, v.gr., la epilepsia, procedía de la luna y de determinadas fases de la misma. De aquí el llamar «lunáticos» a los afectados por esta enfermedad. Es probabilísimo que los evangelistas, como hijos de su ambiente, estén personalmente persuadidos de que aquellas enfermedades curadas por

Cristo, y cuyos pacientes dicen que estaban «lunáticos», fuesen producidas efectivamente por influjo de la luna.

Caso análogo se ve, v.gr., en Saúl. Este está, sin duda, afectado por una tremenda crisis neurótica, que, según las ideas de entonces, se describe diciendo nada menos que «le turbaba un mal espíritu mandado de Yahvé» (1 Sam 16,14). El autor sagrado ha de «disociar», en su narración inspirada, lo que seguramente es en él, personalmente, convicción errónea. Lo mismo hay que decir de algunos casos de «endemoniados» que se citan en el Nuevo Testamento, y que seguramente sólo se trata de enfermedades y no de casos de verdadera posesión diabólica, aunque ésta era la creencia popular de entonces.

e) *El problema bíblico de las «ciencias naturales».*—Por último, se va a considerar en este apartado el problema bíblico que crean, por su colisión con la inerrancia e inspiración bíblicas, el uso que hacen los hagiógrafos, en la Escritura, de las «ciencias naturales».

Algunos ejemplos de este uso, son los siguientes:

Los *límites* de la tierra *(aphsím)* son las aguas del océano, que la rodean (Deut 33,17; 1 Sam 2,10; Sal 2,8; Miq 5,3; Jer 16,19).

Los *fundamentos* de la tierra son las aguas del mismo océano, que constituyen un abismo subterráneo *(thehom)* (Gén 1,7; Sal 23,2; 135,6; Eclo 1,2; Gén 7,11; 8,2; Deut 5,8).

De este *abismo* salen las fuentes y los ríos (Deut 33,13; Eclo 1,7; Am 5,8).

El *cielo* se apoya en las extremidades de la tierra (Deut 33,4). Este es sólido—«bóveda»—(Is 42,5; 44,24; Sal 135,6), apoyándose sobre firmes columnas: «mesuqím» o «amudím» (1 Re 2,8; Job 9,6; 26,11; Sal 74,4).

Sobre este cielo está el *océano celeste* o aguas superiores (Gén 1,7; 7,11ss; 2 Re 7,2.19; Sal 103,2; 148,4; 5,24.18, etc.).

En el cielo hay una especie de *ventanas* por donde salen las aguas superiores a la tierra (Gén 8,2; Sal 77,23; 4 Re 7,2; Mal 3,10). Sobre este cielo está el «cielo de los cielos» (Deut 10, 14; Sal 78,34; 148,1; 1 Re 8,23; 2 Crón 6,18; Am 9,6; Neh 9, 6). En el «cielo inferior» están suspendidos los astros (Gén 1,17). El sol y la luna son los astros «mayores», y las estrellas, los «menores» (Gén 1,16).

El *día* no se produce sólo por el sol, sino por otra luz (Gén 1,3s; Job 26,10; 37,21; 38,120s; Is 45,7).

Las *nubes* que traen lluvia proceden de las extremidades de la tierra, del océano inferior (3 Re 18,44; Sal 135,7; Jer 51,16).

El *rocío* de la noche procede de las nubes, y cae en tierra

como lluvia menuda (Gén 37,28.41; Deut 33,13; Prov 3,20; Is 18,4; 45,8; Ag 1,10; Zac 8,12).

El *alma* de los seres vivientes está en la sangre, por lo que, siendo ésta sede de la vida, Dios tiene un dominio especial sobre ella (Gén 9,4; Lev 17,10-12.14).

La *víbora* mata con la lengua (Job 20,16).

El murciélago y la liebre se los considera *rumiantes* (Lev 11, 5; Deut 14,7).

El grano de trigo *muere* antes que germine (Jn 12,24; 1 Cor 15,36).

Al grano de *mostaza* se le llama la menor de las simientes (Mt 13,34) [58].

Una solución inadmisible

Algunos autores proponían en la época del «concordismo» que los hagiógrafos habían tenido una revelación sobre estas materias que no los hacía inferiores a los científicos actuales. Nacía esta afirmación de un buen deseo, pero que no está de acuerdo ni con la verdad científica, ni con la finalidad de la revelación, ni con la Tradición, ni con la enseñanza pontificia.

Lo primero es evidente. Basta repasar algunas de las exposiciones de datos bíblicos antes recogidos para que se vea que están contra la auténtica verdad científica.

Tampoco lo está con la finalidad de la revelación. Dios trata con ésta de llevar el hombre a la enseñanza de la verdad religiosa, de la fe, de la senda moral. Pero no de enseñarle «ciencias naturales», el constitutivo íntimo de los fenómenos y de los misterios de la naturaleza. Es clásica a este propósito la enseñanza de San Agustín, y que recoge León XIII:

> «El Espíritu Santo, que hablaba por medio de los hagiógrafos, no quiso enseñar a los hombres cosas que no tienen utilidad alguna para la salvación» [59].

Por eso dice con sumo grafismo:

> «El Señor no prometió el Espíritu Santo para instruirnos sobre el curso del sol y la luna. Quería hacer cristianos, no matemáticos» [60].

Tampoco lo está con el pensamiento de la Tradición. Esta insiste—se acaba de ver en San Agustín—en la *finalidad reli-*

[58] Citados por A. Colunga en su *Introduc. gen. in S. Scrip.*, pro usu privato, p.135-137; cf. G. Boffito, *Cosmografia primitiva classica e patristica* (1901) p.301-353; (1903) p.113-146, en *Memoria della Pont. Acc. dei nuovi Licei*; A. Schiapparelli, *Scritti sulla storia della Astronomia antica* p.1.ª vol.1: *L'Astronomia nell'A. T.* (1925); I. E. Hagen, *Astronomische «Irrtümer» in der Bibel*, en *Zeit für kathol. Theol.* (1907) 750-755; A. Konrad, *Das Weltbild in der Bibel* (1917); S. Oppenheim, *Das astronomische Weltbild im Wandel der Zeit* (1920); F. S. Porporato, *Cognizioni fisico-naturali dell'Agiografo e Inerranza biblica* (1940).

[59] *De Gen. ad litt.* 2,9,20: ML 34,270; cf. EB n.106.

[60] *De actis cum Felice man.* 1,10: ML 42,525.

giosa de la revelación, de la Biblia. Al menos en los Padres de mayor preparación científica (San Basilio, San Agustín, San Ambrosio, San Gregorio Niseno, San Jerónimo). En cambio, los que no tenían mayor preparación «científica» utilizan en sus enseñanzas el sentido «literal» tal como les pareció a ellos. Así, v.gr., San Juan Crisóstomo y Teodoreto en sus homilías y cuestiones sobre el Génesis.

León XIII, en la *Providentissimus Deus,* dice a este propósito:

> «De que sea preciso defender vigorosamente la Sagrada Escritura no se infiere que sea necesario conservar igualmente todos los sentidos que cada uno de los Padres o los intérpretes que les han sucedido han empleado para explicar estas mismas Escrituras. Aquéllos, dadas las opiniones corrientes en su época, al explicar los lugares en que se trata de cosas físicas, tal vez no han juzgado siempre tan conforme a la verdad, que no hayan expuesto opiniones que en la actualidad ya no son aprobadas. Es preciso distinguir con cuidado en sus explicaciones aquello que dan como concerniente a la fe o como ligado a ella, y aquello que afirman de común acuerdo. Porque «en lo que no es de necesidad de fe, los santos han podido tener pareceres diferentes lo mismo que nosotros», tal es la doctrina de Santo Tomás [61]. Este, en otro pasaje, se expresa con mucha sabiduría en estos términos: «En lo que concierne a las opiniones que los filósofos han profesado comúnmente y que no son contrarias a nuestra fe, me parece más seguro no afirmarlas como dogmas de fe, aunque algunas veces sean introducidas en nombre de aquellos filósofos, ni designarlas como contrarias a la fe, para no facilitar a los sabios de este mundo ocasión de despreciar la doctrina de la fe» [62]. Por otra parte, aunque el intérprete debe demostrar que lo que los naturalistas dan como cierto y apoyado en firmes argumentos no contradice en nada a la Escritura, bien explicada, no debe olvidar que a veces acaeció que unas conclusiones, dadas también como ciertas, han sido después puestas en duda y dejadas a un lado» [63].

Santo Tomás viene a recoger el pensamiento mejor de la Tradición, y dice que:

> «Moisés hablaba al pueblo rudo, y condescendiendo *(condescendens)* con su flaqueza, sólo les propuso aquellas cosas que manifiestamente aparecen al sentido *(manifeste sensui apparent)*» [64].

La enseñanza pontificia sobre este tema

Es León XIII el primero de los Pontífices que aborda este problema en la encíclica *Providentissimus Deus,* y siguiendo a San Agustín y a Santo Tomás, a quienes cita a este propósito,

[61] *In Sent.* p.2.ª a.3.
[62] *Opuc.* X.
[63] EB n.107.
[64] I q.68 a.3; cf. q.70 a.1 ad 3.

asienta las bases de la interpretación católica de este problema. Escribe:

«Así es que estos autores, sin dedicarse a investigaciones profundas de la naturaleza, describen algunas veces los objetos y hablan de ellos o *por una especie de metáfora, o como lo exigía el lenguaje vulgar de aquella época, y así se hace todavía hoy sobre muchos puntos en la vida diaria, aun entre los hombres más sabios*. Mas como en el lenguaje vulgar se designan primero y por la palabra propia los objetos que caen bajo los sentidos, de manera semejante el escritor sagrado (y el Doctor Angélico nos lo advierte) «siguió aquellas cosas como aparecen sensiblemente», es decir, aquellas que Dios mismo, hablando a los hombres, indicó, siguiendo la costumbre de los hombres, para ser entendido de ellos» [65].

Benedicto XV, en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, confirma esta misma doctrina, diciendo:

«La apariencia exterior de las cosas, sabiamente declaró el papa León XIII, en pos de San Agustín y de Santo Tomás de Aquino, debe tomarse en consideración; pero este principio no puede conducir a la más leve sospecha de error contra las Sagradas Letras. En efecto, la sana filosofía tiene por cierto que, en la percepción inmediata de las cosas que constituyen su propio objeto de conocimiento, los sentidos no se equivocan» [66].

Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, confirma igualmente esta doctrina:

León XIII «con graves palabras declaró que no hay absolutamente ningún error cuando el hagiógrafo, hablando de cosas físicas, «se atuvo (en el lenguaje) a las apariencias sensibles», como dice el Angélico, expresándose «o con cierta manera de traslación, o como se estilaba en aquellos tiempos en el lenguaje común, y aún hoy se usa en muchas cosas de la vida cotidiana, aun entre los hombres más doctos». Añadiendo que ellos, «los escritores sagrados, o por mejor decir —son palabras de San Agustín—, el Espíritu de Dios que hablaba por ellos, no quiso enseñar a los hombres estas cosas—a saber, la íntima constitución de las cosas visibles—que de nada servían para su salvación» [67].

Por eso, ya la Pontificia Comisión Bíblica daba en 1909 un decreto sobre la historicidad de los tres primeros capítulos del Génesis, y, haciéndose eco de estos problemas, daba, entre otras, las dos respuestas siguientes:

«VII. Si puesto que al escribir el primer capítulo del Génesis no fue intención del autor sagrado enseñar científicamente la constitución interna de las cosas visibles y el orden perfecto de la creación, sino más bien poner en manos de su pueblo una narración popular según lo que se narraba comúnmente en aquel tiempo, acomodada

[65] EB n.106.
[66] EB n.468.
[67] EB n.551.

al talento y a la capacidad de comprensión de los hombres, se ha de buscar en su interpretación siempre y en todo rigor la exactitud de un lenguaje científico.

Respuesta: Negativamente.

VIII. Si en el nombre y distinción de los seis días de que se habla en el capítulo primero del Génesis, se puede tomar la palabra *yom* (día) en sentido propio por un día natural o en un sentido impropio por cierto espacio de tiempo, y si es permitido discutir sobre tal cuestión libremente entre los exegetas.

Respuesta: Afirmativamente» [68].

Como se ve, la enseñanza de la Iglesia a este propósito de resolver las dificultades entre los relatos bíblicos y la verdad de las «ciencias naturales», se reduce a los siguientes principios:

a) El hagiógrafo unas veces habla de las cosas pertenecientes a las «ciencias naturales» por «una especie de metáfora» *(quodam translationis modo)*, como dicen León XIII y Pío XII. Este uso es manifiesto en muchos casos y no crea la menor dificultad con la «inerrancia», ya que el hagiógrafo, conscientemente, usa en su descripción el valor metafórico, figurado. Así se dice:

«Los astros brillan en sus atalayas y en ello se complacen. Los llama (Dios) y contestan: Henos aquí. Lucen alegremente en honor del que los hizo...» (Bar 3,34s).

«La luna se enrojecerá, el sol palidecerá, cuando Yahvé Sebaot sea proclamado rey» (Is 24,23).

«Batan palmas los ríos, regocíjense a su vez los montes» (Sal 98,8; cf. Sal 114,4).

b) El otro principio es que los hagiógrafos, no tratando de describir a este propósito la naturaleza íntima de los fenómenos «naturales», hablan de ellos: «según las apariencias sensibles» *(ea secutus est* (hagiógraphus), *quae sensibiliter apparent)*, como dice León XIII.

En primer lugar se ve esto porque existe en ello la «verdad» entre la adecuación—juicio—del hagiógrafo con el fenómeno de estas cosas. Aunque el autor sagrado no llegue a percibir la naturaleza íntima del fenómeno, no por ello consigna un error, sino la «verdad» de lo que «sensiblemente» percibe.

Pero, además, es lo que establece el uso vulgar entre los hombres tratándose de estas cosas. Por eso los hagiógrafos hablan de estos fenómenos «naturales» no desde un punto científico, que no interesa para el fin de su obra religiosa, ni para ello tienen tampoco preparación, sino

«como lo exigía el lenguaje vulgar de aquella época, y así se hace todavía hoy sobre muchos puntos en la vida diaria, aun entre los hombres

[68] EB n.338.339.

más doctos». *(sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, ipsos inter homines scientissimos)*,

como dicen León XIII y Pío XII.

Los principios, pues, de interpretación de este tema de la aparente colisión entre la inerrancia bíblica y las descripciones de las «ciencias naturales» son claros.

Pero lo que interesa aún es saber cómo el hagiógrafo, que como hijo de su tiempo, y de un tiempo primitivo, está personalmente inmerso en estas concepciones *erróneas*, y no se habla sólo del caso concreto de las «ciencias naturales», sino de todo otro tipo de conocimientos equivalentes, salve, a la hora de la composición de su obra inspirada, el bache de que, utilizando conocimientos erróneos, objetiva y personalmente, en su obra, esos conocimientos en cuanto están inspirados no son «erróneos», porque precisamente él prescinde, ha de prescindir, del valor erróneo de su convicción a la hora misma en que los inserta en su obra.

El dilema que se presenta es claro: lo que dice, culturalmente *erróneo*, no ha de decirlo, ha de prescindir de su *error*, cuando incluye esos elementos culturales, objetiva y subjetivamente *erróneos*, en su obra. ¿Cómo se realiza esto? Pensamos que por una «disociación psicológica», y cuya posibilidad o teoría se va a exponer.

2. La «disociación psicológica» y su valor en función de la «inerrancia» bíblica.

Si el hagiógrafo bíblico tiene una estructura mental, una psicología oriental característica, toda esta psicología específica está basada en la misma psicología humana. Hasta tal punto, que la primera no es más que la formulación y concreción de la segunda. Y ésta es la que exige un análisis detenido que permita penetrar en el recinto íntimo del espíritu a la hora de sus valoraciones y de sus intentos [68*].

1. *La verdad «formal».*—La conciencia humana registra en su psicología diversos actos de conocimiento en su número y en sus matices. Tiene la verdad o la falsedad, la ignorancia, la duda, la condición y los diversos estados conjeturales.

Pero planteado el problema desde el punto de vista en el que un género literario, como expresión de una psicología, ha de expresar una verdad o un error, el análisis ha de recaer

[68*] Esta teoría se presentó en el Congreso Internacional de Ciencias Eclesiásticas, de Salamanca, de 1954. Cf. M. de Tuya, *Inspiración bíblica y géneros literarios*, en *Los géneros literarios de la Sagrada Escritura* (1957) p.41-71, texto de la conferencia; se publicó amplificado en *La Ciencia Tomista* (1955) p.25-63, y aquí se reproduce en parte.

sobre la formulación de la misma verdad o de la falsedad. La verdad lógicamente está en el juicio. Es mediante él como el sujeto afirma o niega, lo mismo que condiciona o duda, la relación que hay o no hay entre un sujeto y un predicado; en que afirma, niega o duda entre la adecuación de su mente con la realidad cuya intencionalidad posee. Por tanto, donde no hay juicio, no hay verdad ni falsedad; hay sólo suspensión de asenso, o asenso condicionado, lo que puede entrañar verdad o falsedad, según sea la valoración que se dé a la condición que se ponga.

2. *El «juicio teórico» y el «juicio práctico».*—Pero el juicio, en lo que tiene de asenso a una proposición, se presenta en nuestra psicología en un doble aspecto, con una doble portada: «juicio especulativo» y «juicio práctico».

El «juicio especulativo» valora la verdad en sí misma; la considera, la estudia, la contempla, y la afirma o niega en sí misma, en lo que tiene de tal. Es valoración absoluta.

El «juicio práctico» considera la verdad o falsedad—el pensamiento de la mente—en orden a una realización práctica. Tiende formalmente a una enseñanza, o a un propósito y fin concreto [69].

«El intelecto especulativo y el práctico difieren en esto —dice Santo Tomás—: el intelecto especulativo lo que aprehende no lo ordena a la obra, sino sólo a la consideración de la verdad; el intelecto práctico, por el contrario, lo que aprehende lo ordena a la obra» [70].

Pero en la vida psíquica, si estos dos juicios se dan con esta esquematización y prioridad lógica, de hecho también se dan, y frecuentísimamente, con un orden de propósito invertidos. Pues no siempre el «juicio teórico» es el que precede condicionando, en este sentido, al «práctico», como si de la verdad se siguiese su desbordamiento, tendiendo a su expansión y difusión práctica, moviendo y condicionando así el dinamismo del «juicio práctico», sino que en ocasiones sucede a la inversa. Y entonces sus repercusiones gnoseológicas pueden ser fundamentales.

No es, naturalmente, que el «juicio práctico» sea ajeno a un «juicio especulativo», al que siempre implícitamente supone y transmite, sino que, en ocasiones, el «juicio práctico» con su idea a transmitir no es más que una meta o fin a lograrse, y en función del cual se condicionará el uso que va a hacerse

[69] I q.79 a.11; I-II q.19 a.3 ad 2; q.57 a.5 ad 3; II-II q.47 a.2; q.83 a.1; *Contra Gent.* l.3 c.75; *III Sent.* d.33 q.1 a.1 sol.2; d.35 q.1 a.3 sol.2; *IV Sent.* d.49 q.1 a.1; q.1 a.3.
[70] I q.78 a,11.

de las demás verdades y juicios en orden a lograr esa meta y ese fin. En este caso, el «juicio práctico», así valorado, va a imponer al «juicio especulativo»—a la función del mismo con relación a otras verdades que van a entrar en juego—modalidades que pueden ser sustantivas. Porque entonces no es ya la verdad lo que se va a dar como término benéfico de su contemplación, sino que estas verdades contempladas van a ser un simple medio en orden al fin propuesto, al objetivo a lograrse. Y encuadrado y encasillado ese tipo de verdad como simple medio, la verdad entonces, o el *uso* mejor que de ella se haga, puede revestir toda una gama de significados que va desde el uso que se haga de la verdad como tal—valoración objetiva de la misma—hasta el uso que puede hacerse de ella, pero prescindiendo de su valoración lógica y del valor objetivo de la misma.

Así, si un autor se propone una finalidad *didáctico-especulativa*, la enseñanza de las matemáticas, por ejemplo, la verdad en este caso exige como primordial y esencial el «juicio teórico». Pues se trata de exponer la verdad matemática en toda su exactitud.

Si se propone un fin *apologético*, la didáctica que use pondrá en juego, fundamentalmente, el «juicio teórico», pues las verdades que se ponen en juego se usan precisamente por su valor objetivo.

Si se intenta *persuadir*, no se excluirán las verdades, el «juicio teórico», pero se apelará muy frecuentemente al halago de la voluntad y a influir en los valores afectivos. En este caso la *verdad* puede representar un valor *secundario*. Se pueden utilizar afirmaciones, enseñanzas, historias, por lo que tengan de ameno, de plástico, de relleno; por lo que puedan servir de soporte y cañamazo en la estructura general de la obra, pero sin que esto importe necesariamente, por parte del autor, su «juicio teórico» de afirmación o negación sobre la verdad que utiliza. Sí entraña necesariamente, en esto, su asentimiento «al juicio práctico»: a la conveniencia u oportunidad de usar determinados tipos de verdades como elementos decorativos, estéticos, por el influjo que pueden ejercer sobre los valores afectivos del sujeto lector en orden al fin a lograrse propuesto por el autor.

Sólo cuando la verdad se trata de exponer bajo su razón formal de verdad es cuando el autor compromete en su exposición su «juicio especulativo». Pero cuando la verdad se utiliza como elemento secundario, prescindiendo el autor, en el uso que hace de ella, de lo que tiene de contenido objetivo,

entonces el autor no compromete ni implica su juicio en el asenso sobre el valor objetivo de la misma. De tal manera que, si con relación a ella, en su juicio personal, está en situación lógica de verdad o error, en el *uso* que hace de la misma en este caso, deliberadamente o de hecho al menos, prescinde del valor objetivo de su contenido y de su actitud mental de verdad o error frente a la misma. Todo en este caso depende del ángulo de visión y de propósito en que el autor se coloque y de la extensión que quiera dar a sus afirmaciones. Puesto que «sua cuique generi litterario est veritas» [71]. Verdad que es aquí la adecuación entre el propósito del autor y el medio expresivo—género literario—que utiliza.

3. *Psicología de la adhesión.*—Desde el punto de vista de la verdad lógica, pudiera llamarse metafísica de los géneros literarios a la diversa dosificación en que intervengan los juicios especulativo y práctico. Pero el problema psicológico de cómo en el autor se realiza esta dosificación tiene o puede tener todas las gamas y modos sutiles de realizarse que puede tener la misma vida.

Un escritor ha calificado la intervención del asenso del autor en sus afirmaciones o en la suspensión del mismo con una expresión acertada: es lo que él llama «psicología de la adhesión» [72].

Porque adherirse no es un acto simple. Es un acto que implica toda nuestra persona y nuestra vida. La afirmación o negación que constituye el asenso reviste también muchas formas y matices. Podemos adherirnos casi con un formulismo hecho—sí y no—, o podemos implicarlo e incluirlo sin este formulismo. Todo lo que es una psicología en vivo con sus afirmaciones, negaciones o restricciones, todo eso es el medio y el modo con que el autor dosifica en su obra su «juicio especulativo» y su «juicio práctico».

Hay casos en los que el asenso es claro. Como lo son cuando él es plenamente consciente de su propósito, de su autodeterminación. El mismo traza, pudiéramos decir en frío, la enseñanza que se propone transmitir y el valor del material expresivo de que dispone, y cuyo acervo cultural sólo utilizará a su gusto como medio expresivo, estético o persuasivo.

Pero hay otros estados del alma en los cuales esta determinación a afirmar, negar o prescindir del contenido que tengan de verdad o error ciertas enseñanzas—que pueden ser, en la persona del autor, *convicciones*—, no es tan superficial-

71 A. Bea, o.c., p.106 n.90.
72 J. Guitton, *Le développement des idées dans l'Ancient Testament* (1947) p.33.

mente perceptible. Nuestro psiquismo se encuentra muchas veces incierto ante sí mismo. La moral pastoral puede ilustrar estas situaciones mentales. ¡Cuántas veces surge la duda de una posible transgresión moral! Y a pesar del más cuidadoso análisis de conciencia, no puede saberse si la voluntad asintió, se adhirió al fruto prohibido en materia grave, leve, o si es inocente. Son zonas sutiles, cuyos límites de transgresión o virtud no se pueden casi percibir, y que, en ocasiones, es imposible captar. Pero esta incertidumbre en la exacta apreciación impone una doble posibilidad en el asenso: transgresión o virtud; afirmación o negación; adhesión y asenso o suspensión del asenso y de la adhesión.

Más aún: la misma moral puede ilustrar el complejo funcionamiento de nuestro psiquismo con otro caso. Se puede dar la situación siguiente incluso en conciencias de exquisita sensibilidad cristiana. Es un caso de *motus primo primi:*

a) La imaginación puede presentar formas diversas con las que puede ser seducida la razón.

b) La razón, en un primer momento de ofuscación moral, se siente cautiva de ellas, y se goza en atractivos de soberbia, ambición, vanidad, ira, sensualidad, etc.

c) En un segundo momento, la conciencia se hace plenamente consciente de la valoración inmoral del acto en que se ocupa y está cautivada.

d) La razón y la voluntad rechazan su adhesión a esta forma inmoral.

De aquí se sigue que, psicológicamente, se dan estados de «disociación» (y no se toma la palabra en el sentido médico patológico, sino en el equivalente escolástico de «abstracción») de la conciencia, es decir, que la conciencia puede, en una «forma» que está presente a ella, prescindir de una formalidad determinada para considerar otra. En el caso citado, la conciencia prescindió por ofuscación, que es por la fuerza de la atracción del contenido de la imagen, del aspecto moral, para ver, asentir y gozarse tan sólo en el aspecto de bien sensible que en ella había.

Si esto sucede naturalmente en la psicología humana, se comprende bien que, en ocasiones, pueda el sujeto tener materialmente ocupado el campo de su conciencia por diversos elementos—«formas», verdades—que, por hipótesis, sean erróneos, y que el mismo sujeto los tenga por verdaderos siendo falsos—esté subjetivamente en el error—, pero que puede, ante una situación de fuerte atracción, hacerle prescindir, «disociar», un aspecto determinado en ellos para considerar

otro; prescindir de su valoración—subjetivamente errónea—para fijarse sólo en su corteza, en lo que tienen de atractivo, de oportuno, de útil; ver en ellos, o hacer sobre ellos, otras consideraciones.

En este caso su adhesión y asenso no va a ellos en lo que tienen de error en su valoración subjetiva—«juicio especulativo»—, sino en lo que tienen de atractivo, de oportuno, de útil para otro objeto o fin—«juicio práctico»—. Y en cuyo caso no hay error formal en ello.

La perceptibilidad clara de estos estados, como antes se dijo, no siempre es clara. Pero en muchos casos es ciertamente posible. Y como un hecho se presta en ocasiones al análisis científico. La «psicología de la adhesión» reviste muchos modos y matices, que pueden ser sutiles en su percepción, pero que son muy reales en su realización.

Más aún, en el campo de nuestra conciencia pueden estar, simultánea y materialmente, diversos objetos presentes y, sin embargo, la consideración y adhesión puede ir sólo a uno, o preferentemente a uno, con exclusión de los otros. Y esto, como se indicaba, puede realizarse espontáneamente, sin necesidad de que se realice por un acto consciente reflejo.

En la vida espiritual diaria puede suceder algo parecido. A la hora de la meditación se podrá establecer la «composición de lugar». Se fingen escenas, se sitúan intervenciones y actos, no imposibles, pero no históricos, de la vida de Cristo. Si se ha visitado, por ejemplo, Nazaret, Belén, la Vía Dolorosa, el Calvario, se trazan sobre estos lugares y rutas las escenas históricas evangélicas, o *escenas fingidas*, de la vida de Cristo. Y si se analiza fríamente después, se verá que ni se hizo normalmente un acto previo de reflexión, desautorizando como no históricas estas escenas fingidas, en las que nosotros mismos somos imaginativamente espectadores y actores; ni incluso en ellas mismas atendemos a lo histórico. Atendemos al motivo espiritual que ponga en ejercicio nuestro valor religioso.

4. *El influjo carismático «disociador»*.—Efecto de la acción carismática de la gracia en la psicología del hagiógrafo es poder producir en él un estado de «disociación» en la apreciación de sus mismas convicciones, en orden a la composición y fin de la obra, en la cual no va a obrar por simple actividad y propósitos humanos, sino por iluminación, dinamismo, propósito y logro «teándricos». Son las variaciones y modificaciones que la inspiración bíblica va a causar o puede causar en su «psicología de la adhesión».

Si en la psicología humana, como antes se vio, se pueden

producir, y de hecho se producen, estados psicológicos de «disociación» natural, no patológica, y cuyos estados se han ilustrado con algunos ejemplos tomados de la moral pastoral, eso mismo, sólo que «a fortiori», puede suceder, y en ocasiones hemos de suponer que sucede, en la psicología «teándrica» del hagiógrafo.

Conforme a la fórmula teológica de que «la gracia no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona», vemos, en primer lugar, que ese posible estado de «disociación» que se da en la psicología humana puede ser *respetado* por la acción carismática de la gracia actual, de la inspiración bíblica.

Pero en segundo lugar hay que tener en cuenta que esta gracia actual, carismática, inspirativa, no lo es sólo al modo que lo es una iluminación o una revelación que se le hace a un santo en su vida mística. Así, cuando Santa Catalina de Sena, por ejemplo, está escribiendo su obra y valorando todo ante la panorámica de su doctrina del valor redentor y santificador de la sangre de Cristo, es ella la que está, con su esfuerzo activo, casi exclusivo, laborando a esta luz su libro. Se la podría representar como la persona que, en su gabinete, trabaja ciertamente a la luz de una lámpara que pende de arriba y que le permite ver los objetos que describe, pero que no es, en esta obra descriptiva, movida físicamente por esa misma luz. Pero en el caso del hagiógrafo es distinto, y específicamente distinto. Porque la inspiración bíblica es «causa principal» de toda, absolutamente de toda, la actividad del hagiógrafo en la composición de su obra.

Y, por tanto, todos sus impulsos, y todas sus apreciaciones, y todos sus intentos, causalmente van movidos y dirigidos por Dios. El mismo está produciendo vitalmente en la misma psicología del hagiógrafo estos actos. Actos que, si pudieran producirse naturalmente en el hagiógrafo, al caer éste bajo la acción carismática de la inspiración bíblica ya son producidos fundamental y primariamente por Dios, «causa principal» de toda esa actividad humana. Por lo que todos estos actos son necesariamente «teándricos». Y por influir Dios en él vitalmente, íntimamente, puede producir así, en esa psicología en vivo, los enfoques de apreciación que quiera y las «disociaciones» que desee. Si el asenso y la intención del hagiógrafo dependen del enfoque y luz que actúe su psicología, Dios es el que está actuando vitalmente en ella, elevando la potencia, iluminándola y dirigiéndola a donde él mismo quiera, centrando el enfoque del juicio y provocando el intento concreto de la «adhesión».

Ni esta hipótesis va contra lo que dice León XIII en la *Providentissimus Deus* cuando censura a aquellos que, para restringir la extensión de la inspiración bíblica, no miran a lo que dijo Dios *(quaenam dixerit Deus)*, sino más bien atienden al fin por que lo dijo *(quam ob causam dixerit)* [73]. Estos buscan ver este porqué para restringir la inspiración bíblica a las cosas que no fuesen de fe y costumbres—religión—. Pero en el segundo principio enunciado, habiendo inspiración *verbal total*, se busca saber en qué sentido lo dijo el autor sagrado, porque precisamente en ese sentido en que él lo haya dicho, y no en otro, le afecta la *inspiración real total;* y esto sea tratándose lo mismo de cuestiones de fe y costumbres que sobre otro tema cualquiera que allí se trate. El buscar en qué sentido se dice es un principio hermenéutico necesario para saber precisamente qué es lo que se dice.

Es verdad que, cuando se tratan estos problemas, que más han de lograrse por vía especulativa que por empirismo, puede proyectarse una cierta sombra sobre el valor de las soluciones por no verse con esa evidencia precisamente la solución del caso concreto. Pero si los principios científicos, sólidamente establecidos, son verdaderos, han de serlo igualmente los casos en ellos encuadrados. No es defecto de valor científico, sino limitación que a nuestro conocimiento nos impone la misma naturaleza de las cosas.

Hablando concretamente del uso de las *ciencias naturales* en los Salmos, no se ha de concebir al salmista como un hombre frío, prisionero de estos conceptos erróneos de los que de ninguna manera pudiera salir. Sería mejor compararlo al místico. El salmista no compone sus salmos poéticos para hacer «arte por el arte». Por el contrario, es la poesía religiosa de su alma que brota en elevaciones a Dios. Si el carisma de la inspiración le afecta a su escrito, seguramente que el Espíritu Santo le está activando vivamente el sentimiento religioso de su alma. Y así, en esta elevación férvida a Dios de su salmo, prescinde, como nosotros tantas veces prescindimos en nuestra vida, de convicciones, verdaderas o falsas, en orden a otro fin que nos proponemos o en el que nos ocupamos. Por otra parte, decir elevación férvida no quiere decir precisamente exaltación ni éxtasis, aunque sí supone una cierta atención intensa. A veces el fervor está precisamente en el silencio manso y en la concentración.

5. *Una sugerencia de la «Divino afflante Spiritu» sobre la inspiración y la historia bíblicas.*—S. S. Pío XII, hablando de

[73] EB n.109.

cómo Israel aventajó a otros pueblos en la elaboración de la historia de su pueblo, dice que la moderna investigación científica

> «ha probado ya lúcidamente que el pueblo israelítico se aventajó singularmente entre las demás antiguas naciones orientales en escribir bien la historia, tanto por la antigüedad como por la fiel relación de los hechos, lo cual se concluye también por el carisma de la divina inspiración y por el peculiar fin de la historia bíblica, que pertenece a la religión» [74].

El Pontífice vincula esta esmerada elaboración de la historia de Israel a cuatro razones:

a) A la antigüedad de la constitución de Israel.
b) A la fiel relación que hace de sus hechos.
c) *Al carisma de la inspiración bíblica.*
d) A la finalidad religiosa de la historia bíblica.

O sea, que el carisma de la inspiración juega un papel decisivo en que se escriba bien la historia. No sólo como luz para juzgar «cum certitudine divina» un propósito humano, del que acaso el historiador mismo pudiera ser testigo y «fuente», sino en el caso más complejo en que ha de utilizar fuentes no siempre puras, y cuya garantía él no puede absolutamente presentar, sea que él dude de las mismas, sea que las pudiera suponer auténticas y fieles siendo erróneas. En este caso también la inspiración bíblica juega un papel decisivo en la construcción histórica. Pues si estas fuentes fuesen, hipotéticamente, erróneas, en parte de sus relatos al menos, el carisma de la inspiración impide que el error formalmente se deslice en la elaboración histórica. El proceso es doble: si el hagiógrafo las da por buenas, pero sin que pueda controlarlas científicamente, y de hecho son fieles, entonces el carisma de la inspiración hace que juzgue «cum certitudine divina» lo que, por hipótesis, es objetivamente verdadero. Pero si, por el contrario, el hagiógrafo diese por buenas, a causa de su vía tradicional por donde las recibe o por motivos científicamente imperfectos, fuentes, hechos, relatos, que objetivamente no lo fuesen, entonces el carisma de la inspiración impediría el error al producir una «disociación» en las convicciones del hagiógrafo, dirigiendo el ángulo de su propósito, no a valorar estos relatos en sí mismos, sino en orden a su utilidad de ser incorporados a la Escritura por su oportunidad de elemento expresivo, complementario, estético, etc., centrando sobre todo su influjo en que sólo quede el tema y contenido *religioso* que

[74] *Divino afflante Spiritu:* EB n.566.

pueda haber en esos relatos, o en que los tome sólo como *pretexto*, prescindiendo de toda o de casi toda su posible historicidad, para fijarse e intentar exclusivamente una enseñanza religiosa; en la cual, si aparece «encarnado» el tema, lo está más como simple ejemplo que como historia. Tal puede suceder con varios elementos folklóricos que aparecen en la Escritura.

Ni esto aminora la enseñanza de la *Divino afflante Spiritu*, cuando dice que, debido también al carisma de la inspiración, Israel «se aventajó singularmente entre las demás antiguas naciones orientales en escribir bien la historia». Pues no se puede olvidar que, para el oriental, la historia, sin ser negación objetiva de hechos, es un *ars*. Por eso, amoldándose al medio ambiente, puede confeccionar la historia deliberadamente a este modo. Y en este caso, el «núcleo histórico», la historia objetiva queda afectada por el «juicio especulativo», mientras que el «juicio práctico» afecta a los elementos expresivos de su *ars*. Y no hay duda que la historia, en Israel, en lo que tiene de propósito y «núcleo histórico», se aventajó manifiestamente a los demás pueblos orientales, como lo hace ver un análisis comparativo. Pero siempre queda una zona de transición oral y amplio margen en los que el hagiógrafo no podría sin más saber científicamente su verdad objetiva, o lo que tenga de «núcleo histórico» y adherencias y retoques literarios o folklóricos de los mismos. Más aún, hasta cabe que ni se plantee la duda ante el valor objetivo de estos elementos tradicionales. Es aquí, entonces, donde la inspiración ha de actuar de una manera eficazmente preservativa [74*]. El carisma de la inspiración, en este caso, producirá en el hagiógrafo una «psicología de la adhesión» que sólo recaerá sobre su «juicio práctico».

También se admite que, en ocasiones, la Providencia divina, antecedente al influjo carismático de Dios en el hagiógrafo, puede hacer converger hechos de diverso tipo, sin excluir tampoco influjos sobrenaturales que preparen esta psicología, como campo abonado para que la acción carismática discurra suavemente a su fin. Es algo adjetivo y ajeno a la inspiración, ciertamente, pero que se puede a veces sólidamente suponer, al ver la providencia suave de Dios en todas las cosas, máxime en las que van a tener la repercusión de ser la misma palabra salvadora de Dios a los hombres.

6. *Un ejemplo recapitulador*.—Un ejemplo hará ver, sintéticamente, nuestro recorrido. Sea el caso del profeta Mala-

74* En la *Humani generis* dice: la inspiración bíblica «los hacia inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos» (EB n.599).

quías y su vaticinio del sacrificio neotestamentario (Mal 1,11).

Malaquías vaticina el sacrificio de los días mesiánicos. Pero Malaquías presenta este sacrificio con características de los viejos sacrificios del templo jerosolimitano: es un «sacrificio humeante». ¿Cómo armonizar este género literario descriptivo, es decir, cómo armonizar la psicología en él contenida o reflejada con la inspiración bíblica? Teóricamente hablando caben las siguientes posiciones:

a) Que el profeta sea consciente de su «munus propheticum» y que transmita la revelación sensible que Dios le haga, sin intentar otra cosa que ser fiel transmisor de lo que ve. Sería un caso algún tanto análogo a lo que se le dice a Jeremías: «¿Qué ves, Jeremías? Yo contesté: Veo una olla al fuego y de cara al septentrión» (Jer 1,13b). En este caso vería un «sacrificio humeante», acaso con esplendores o matices nuevos, y se le diría que era el sacrificio nuevo y único del N. T. Y él, sin comprender todo su contenido, se limitaría a ser fiel *transmisor* de su visión. Pero cabe otra hipótesis:

b) Que se le dé una revelación sobre este sacrificio neotestamentario, haciéndosele saber que es un sacrificio único, santo y universal, al que no podrán contaminar las negligencias del sacerdocio, y que, habiendo recibido *esta sola comunicación,* él utilice sus elementos culturales, que aquí son cultuales, como medio de expresar ese contenido.

Pero, en este caso, ¿cómo se armoniza la expresión—género literario—con el contenido revelado y con la verdad infalible de la inspiración bíblica? También aquí caben dos casos:

1) Que el hagiógrafo—profeta—sea consciente de la revelación intelectual que se le hizo—contenido *sustancial*—y que él *conscientemente* utilice sus elementos cultuales como simple medio de expresión. En este caso no habría incompatibilidad alguna entre el contenido de la revelación y el medio de expresión, ni de ambos con la inspiración bíblica. Sería un procedimiento análogo a lo que se lee tantas veces en los profetas: «Dice Yahvé», «Palabra de Yahvé», «Por mí mismo, dice Yahvé».

2) Pero psicológicamente es natural la mixtificación del elemento intelectual—revelación intelectual—con los elementos sensibles, imaginativos, que ha de haber con el complejo imaginación-memoria sensitiva [75]. Los autores místicos, y cuyo estudio puede ser de gran utilidad analógica en la investigación de la inspiración bíblica, pondrán siempre en guardia sobre las comunicaciones sobrenaturales que puedan experimentar algunas almas, a causa de la mixtificación inconsciente de elemen-

[75] II-II q.173 a.3.

tos subjetivos que pueden mezclarse con el contenido de la revelación intelectual que se les hizo, al interpretar o expresar sensiblemente la revelación. Sea por *vincular* como esenciales estos elementos expresivos al contenido espiritual que se le reveló, sea por traducir, natural e inconscientemente, el contenido de la revelación en un sentido en el que no le fue hecho. Tal sería, v.gr., el caso de Isaías, que advierte a Ezequías que morirá y que, por su oración, se le conceden aún más años de vida. La profecía le fue hecha condicionadamente: «in suis causis»; no le fueron comunicados los definitivos sucesos futuros: «in se ipsis» [76]. Si Isaías hubiese querido interpretar la profecía como una comunicación definitiva, la hubiese interpretado personal y erróneamente. Se habla en el caso puramente hipotético en el que la psicología humana de Isaías se hubiese inclinado casi instintivamente a interpretarlo con la valoración absoluta con que aparentemente le era formulado, y no se hubiese limitado a ser el *transmisor material* de la comunicación hecha.

En estos casos, si el autor sagrado no fuese consciente de esa mixtificación o duplicidad de elementos—contenido revelado y expresión libre—, de tal manera que instintivamente fuese a juzgar el contenido como esencialmente vinculado al medio de expresión que usa o a la «forma» de representación con que se le comunica, entonces la misma inspiración bíblica produciría en su psicología esa «disociación» de la que se habla, haciendo que su *atención preferente* y su *intención exclusiva* recayesen sobre el contenido como revelación—«juicio teórico»—y sobre el género literario que va a poner en juego como simple recurso y medio de expresión—«juicio práctico».

Así Malaquías, fuertemente atento a esas notas esenciales del sacrificio neotestamentario, sería gobernado por Dios vitalmente en su espíritu e iluminado por la acción carismática de la inspiración bíblica, de tal manera que utilizase sus recursos cultuales del «sacrificio humeante» como simple medio de expresión y género literario.

Por eso, valorando la inclusión o exclusión del «juicio especulativo» en los géneros literarios, éste, cuando necesariamente ha de ser excluido de una valoración formal por el hagiógrafo, se realiza, en su consideración, digamos general, de estas dos maneras:

a) Porque el hagiógrafo prescinde deliberadamente de él, lo que es una «disociación» deliberada, o está incluido «actu exercito» en el propósito de realizar un objetivo preciso y

[76] II-II q.171 a.6 ad 2.

extrínseco al mismo, aunque siempre es un acto fundamental de la inspiración bíblica, como «causa principal» en esta obra «teándrica».

b) Por «disociación» producida por la «inspiratio biblica», al centrar íntimamente, vitalmente, el psiquismo del hagiógrafo en el tema religioso.

Alonso Schökel, en un artículo titulado «Preguntas nuevas acerca de la inspiración», y citando precisamente esta hipótesis o teoría que se ha expuesto, escribe:

> «Otro dato para concluir: me refiero a estadios intermedios de conocimiento. Con frecuencia se plantea el estudio de los Libros Sagrados en términos de puro conocimiento intelectual; y en el plano intelectual se admite la disyuntiva única «verdad-error». El análisis psicológico de la creación literaria dice que tal disyuntiva es un simplismo, porque hay formas intermedias de conocimiento, como, por ejemplo, la *conciencia marginal* (y aquí se refiere explícitamente a la hipótesis que antes hicimos); *las percepciones semiconscientes que actúan en la estructura total multiplicando el efecto del conjunto o de algunos elementos particulares*, y que a veces se pueden hacer reflejar por medio del análisis paciente; en fin, eso que llamamos en castellano lo «presentido o entrevisto». Todo esto son hechos ciertos comprobados en la creación literaria. ¿No podrá insertarse en ellos la moción divina de la inspiración? Los documentos pontificios sólo excluyen el error; el conocimiento intermedio, imperfecto, no es error positivo. Exigir al hagiógrafo clara conciencia de todo lo que escribe... es un postulado que nadie ha demostrado por ahora» [77].

7. *La «disociación psicológica» aplicada a los casos antes propuestos.*—Se puede aplicar esta hipótesis o teoría «disociadora» a los cinco grupos de casos propuestos para ver el papel que en ellos puede jugar en orden a su solución.

Los grupos citados—el *sheol*, la ley, la descripción de los bienes mesiánicos, los casos de «lunáticos», «endemoniados» y las «ciencias naturales»—, todos ellos plantean el mismo problema: el hagiógrafo, como hijo de su tiempo e inmerso en esas creencias erróneas, al estar movido por la inspiración bíblica, en la que Dios es la «causa principal», no puede afirmar, bajo la inspiración, esas creencias como tales, porque son erróneas. Y, sin embargo, las utiliza en su obra. ¿Cómo lograr—salvo la explicación esporádica de algún caso cuya solución tal vez pudiera venir por otra vía, v.gr., por un asenso condicionado [78] o por otro tipo de procedimientos deliberadamente utilizados— que donde usa esas convicciones, personal y ambientalmente erróneas, no lo sean al usarlas en función de la inspiración bíblica? Una «disociación psicológica» puede explicar este problema.

[77] XVI Semana Bíblica Española (1956) p.289-290.
[78] Véase esta posibilidad en el apartado que se titula «El hagiógrafo opinante».

Cuando la fuerza de la atención se centra en un enfoque determinado—aquí religioso—, el resto de los elementos que puedan aparecer *material* y *simultáneamente* en el campo de la conciencia, no todos ellos están afectados ni de la misma *fuerza* de la consideración, ni del mismo *juicio* de su valoración, ni del mismo intento de la *adhesión*. Este dato es de experiencia psicológica cotidiana. Y la inspiración bíblica—carisma—no destruye la naturaleza, sino que la eleva y perfecciona.

1) *El «sheol».*—El desconocimiento en que se estaba sobre la suerte y vida de las almas en el *sheol*—conocimiento, premios, castigos—hace que el hagiógrafo enfoque y plantee sólo el problema, v.gr., de la justicia divina *aquí* y con retribución temporal—material o espiritual—. Sin embargo, él debe de estar convencido de lo que era creencia del medio ambiente: el estado de almas *incompletas* o *reducidas* (debilitadas, inconscientes) en el *sheol*.

Pero el problema está en que el autor *prescinda* de esas convicciones erróneas del más allá y centre su atención e *intento* en pedir retribución exclusivamente aquí. Y no se olvide que puede haber mucho de «género literario» al afirmar el modo de vida allí, cuando puede ser para ellos un equivalente—por estas formas extremistas de hablar (Rom 9,13)—sólo de decir que lo desconocen. Si así fuese, no habría en realidad problema. Pero en la primera hipótesis cabe una «disociación» de *hecho* en su intento. Se concibe que el hagiógrafo desee hondamente el cumplimiento de la justicia de Dios tal como está en la Ley. Por lo que *centra el intento* sólo en pedir sanciones, temporales, «disociándose» en él lo que pudiera haber de error subyacente sobre el motivo de prescindir de otro tipo de retribución que ignora, y el concepto erróneo que personalmente tenga sobre la vida y retribuciones en el *sheol*.

Así enfocado y actuado en su campo psicológico, no habría compromiso con la *inerrancia* de la inspiración bíblica.

O lo «disocia» como actitud previa y ejecutiva, en cuyo caso la inspiración bíblica lo *respeta* y *conserva*, o es la fuerza misma de la inspiración bíblica la que puede destacar y centrar —causar—esa misma «disociación».

2) *La Ley.*—Un segundo caso a considerar es la inerrancia bíblica en la legislación mosaica. Sólo se legislan sanciones temporales. Aparecen además redactadas y codificadas en forma contractual. Al que obre bien se le darán *aquí* premios *temporales*, y al contrario al que quebrante la Ley. Pero esto luego no se cumple. No toda transgresión tiene castigo aquí, ni viceversa. Si está legislado inspiradamente y no se cumple como está

formulado, ¿cómo se compagina esto con la inerrancia de la inspiración bíblica?

Se nota ya en su misma formulación un cuádruple aspecto que es necesario presuponer:

a) El hagiógrafo *no excluye,* pues además lo ignora, otro posible tipo de premios y sanciones: espirituales y ultraterrenos.

b) El «género literario» usado para expresar esto es frecuentemente *ultrahiperbólico* y con fórmulas de clisé; basta leer el capítulo 26,33-46 del Levítico.

c) La formulación viene además a ser de tipo *sapiencial:* formulaciones amplias, algún tanto indefinidas, que enuncian lo que es *normal según la naturaleza de las cosas,* pero sin considerar excepciones o cambios por otros motivos. Tal es lo que el salmista dice del varón justo: que todo «cuanto emprenda tendrá buen suceso» (Sal 1,1-3).

d) A veces se nota acentuadamente la nota *contractual,* que es, en el fondo, la exigencia de la justicia en la legislación, aquí temporal. Pero esa acentuación contractual literaria se puede considerar como una hipérbole de «género literario» oriental.

Esto supuesto, se concibe bien que el hagiógrafo: *a)* desconociendo la suerte de las almas en el *sheol; b)* sabiendo que a toda transgresión o virtud *corresponde,* en principio, premio o sanción; *c)* queriendo legislar para el pueblo de Dios con una *justicia,* para la cual *no hay revelación,* la formule al modo humano, que está a su alcance, guiándose por el buen sentido jurídico, que hace ver que, en principio, toda acción debe tener su sanción. Lo que es seguro es que el *intento real* del hagiógrafo queda, aparentemente, desfasado por la *formulación* «contractual», «hiperbólica» y «sapiencial» con que se expresa.

Si el hagiógrafo centra, en realidad, su intento y adhesión, verdaderos y primarios, en el *principio* jurídico dicho: que, *de suyo,* a toda acción *corresponde* su sanción, y lo formula, por lo mismo, en forma «sapiencial», que sólo enuncia lo que *de suyo* debe suceder—aunque luego no suceda por otros motivos—, el compromiso con la inspiración bíblica se salva.

Si esta actitud «disociativa» la tiene ya el hagiógrafo como actitud psicológica previa, la inspiración bíblica la *conserva y continúa.* De lo contrario, como ya antes se dijo, ella misma puede *causar* esta actitud psicológica en el hagiógrafo.

3) *Profecías de bienes mesiánicos.*—Otro tema de este problema, y que puede encontrar análoga explicación, es el de las profecías de los días y bienes mesiánicos. El profeta ha de hablar, por el estadio cultural en que se encuentra, de bienes *tempora-*

les. La hora y días mesiánicos son días de bendición y de santidad especiales. Luego ha de corresponderles una bendición también especial. Esto es lo que el profeta anuncia y describe minuciosamente con su hiperbolismo oriental, lo que no es más que «género literario». El sabe el *hecho* de esta abundante bendición, pero no debe de saber en qué consista. Y como él depende de la ley, y en ésta se legisla y se enuncia una justicia con bienes *temporales*, él no hace más que traducir, con formas excepcionales, aquella legislación. Está inmerso en ella.

Pero el problema puede cambiar. Pues no bastaría el que el profeta diese una interpretación *material crédula a la vieja legislación* «prout iacet», pues sería errónea. Aquí hace falta que él la valore en cuanto está allí y *como* está allí; es decir, que implícitamente acepte el juicio del *hecho* de una retribución judiciario-moral y el simple valor *sapiencial* con que están formuladas, y con todo lo restrictivo y condicional que ese valor sapiencial implica, como allí se expuso. Pero esto no es en su simple actitud psicológica creíble, ni posible. Es aquí donde puede jugar su papel la «disociación psicológica».

Pues si esta «disociación» actúa así en él, con el mecanismo indicado, entonces el compromiso con la inerrancia bíblica se salva. Y esta «disociación» puede estar en él incluso como actitud previa, por interesarle destacar el *solo hecho* de estas bendiciones, incluso temporales y especiales. Si así tiene esta actitud previa, producida *por un fuerte centrarse la atención sólo en este hecho*, al que va directa y primariamente la intención y el asenso, entonces la inspiración bíblica la conserva y continúa. De lo contrario, ella misma puede, a su vez, causar esta «disociación psicológica» que elimine el compromiso con la inerrancia.

4) *Curación de «lunáticos» y «endemoniados»*.—A lo mismo llevan los relatos de «lunáticos» y «endemoniados». Los primeros eran creencias erróneas del pueblo, y en los segundos había casos de simple confusión popular entre enfermos ordinarios y «endemoniados». El hagiógrafo no puede afirmar inspiradamente estas convicciones ambientales y personales erróneas.

También aquí puede producirse esa «disociación». La fuerza de su enseñanza puede centrarse sólo en el *hecho* de estar enfermos, sin que recaiga necesariamente el intento de su afirmación terminante en diagnósticos especificativos. Es esto también fenómeno ordinario en la vida. Se dirá, se dice, a veces de alguien que tiene tal o cual enfermedad. Y si se hace un serio análisis mental, se verá que el intento no iba como juicio definitivo y terminante sobre el diagnóstico, sino sobre el *hecho* de su enfermedad. A los hagiógrafos les interesa, normalmen-

te, enseñar el *hecho* de que Cristo curó; no tanto, salvo algún caso, enseñar el hecho de que Cristo curó tal enfermedad con diagnóstico terminante; a lo más, les interesa enseñar lo que se decía de tal enfermo, pero sin apurar exhaustivamente la afirmación sobre la veracidad de tal creencia o diagnóstico. Esta puede ser muy bien relegada, en el complejo campo del psiquismo y de la «psicología de la adhesión», a un estado de «conciencia marginal», que no es otra cosa que una «disociación» de enfoque e intento.

5) *El problema bíblico de las «ciencias naturales».*—Por último, la misma aplicación se puede hacer al problema de las «ciencias naturales». Los hagiógrafos están muchas veces convencidos de las ideas ambientales erróneas, pero que se tienen en aquel medio ambiente por verdaderas. Por eso hablan conforme a lo que exigiría el lenguaje vulgar de aquella época (León XIII, Pío XII), y hablan de los fenómenos naturales «según las apariencias sensibles» (León XIII, Pío XII). Esta es la verdad y la norma de interpretación. Pero cabe preguntarse por su actitud mental ante el *uso* que van a hacer de estos hechos, cuando muchas veces son para ellos verdaderas convicciones, aunque sean objetivamente erróneas.

Aquí ha de producirse en el hagiógrafo esa «disociación». En realidad, en parte ya va incluida en el intento del hagiógrafo, puesto que, proponiéndose componer una obra religiosa y no «científica», la *fuerza* de su consideración y de su intento va al *fondo religioso*, no a la valoración objetiva de los elementos integrantes que utiliza, y que aquí son el recurso de las «ciencias naturales».

Esta necesaria «disociación», o ya la tiene el hagiógrafo como actitud mental al ir a componer su obra, en cuyo caso, como ya se dijo de los otros ejemplos, la inspiración bíblica la conserva y continúa o, de lo contrario, la misma inspiración bíblica puede causarla al centrarle acentuadamente el enfoque del propósito, que es el tema religioso. Quedándose así esos elementos «naturales», utilizados de hecho—dentro de la compleja «psicología de la adhesión»—como *medios expresivos,* sin valoración científica objetiva, y siendo, por tanto, afectados sólo por el «juicio práctico» inspirado.

Se puede sintetizar, finalmente, la necesidad, en muchos casos bíblicos, de actuar en el hagiógrafo esta «disociación». Supóngase una creencia errónea del hagiógrafo, v.gr., de las citadas. Y ante ella se puede plantear el siguiente dilema:

El hagiógrafo, al componer su obra y *utilizar* esos elemen-

tos, hipotéticamente erróneos, o «disocia» en su *uso*, y en la *forma que sea*, ese error o no:

Si lo «disocia», no hay compromiso con la inerrancia; si no lo «disocia», hay absoluta incompatibilidad con la misma.

BIBLIOGRAFIA

BAUDRILLART, *Vie de Mgr. D'Hulst* (1914); BOFFITO, G., *Cosmografia primitiva classica e patristica* (1901); CHARLES, J., *Le milieu biblique* t.2; *L'étude du milieu biblique:* Nouv. Rev. Théol. (1947); COLOMER, B., *La Bible et les théories scientifiques:* Science et Religion 109 (1901) 44; COPPENS, J., *L'inspiration et l'inerrance bibliques:* Eph. Théol. Lov. 33 (1957) 36-57; DAVIES, L. M., *The Bible and modern science* (Londres 1934); FLORIT, E., *Ispirazione e inerranza biblica* (Roma 1943); FORESTELL, J. T., *The limitation of Inerrancy:* Cath. Bibl. Quart. 20 (1958) 9-18; GARCÍA CORDERO, M., *La vida de ultratumba según la mentalidad popular de los antiguos hebreos:* Salmanticensis (1954) 343-364; GUITTON, J., *Le développement des idées dans l'Ancien Testament* (1947); HAGEN, I. E., *Astronomische «Irrtümer» in der Bibel:* Zeit für kathol. Theol. (1907); HÖPFL, H., *Die höhere Bibelkritik* (Paderborn 1905); KONRAD, A., *Das Weltbild in der Bibel* (1917); OPPENHEIM, S., *Das astronomische Weltbild in Wandel der Zeit* (1920); PETERS, N., *Bibel und Naturwissenschaft nach den Grundsätzen der katholischen Theologie* (Paderborn 1906); PORPORATO, F. S., *Congnizioni fisico-naturali dell'Agiografo e Inerranza biblica* (1940); PRAT, F., *La Bible et l'Histoire* (1908); RÁBANOS, R., *Propedéutica bíblica* (Salamanca-Madrid 1960); RUST, J., *Inspiration and Error:* Dominicana 48 (1963) 296-307; RYRIE, C. C., *The importance of Inerrancy:* Bibl. Sacra 120 (1963) 137-144; SALES, M., *Doctrina Sancti Thomae de inerrantia biblica:* Divus Thom. 27 (1924) 84-106; SCHIAPPARELLI, A., *Scritti sulla storia della Astronomia antica* p.1.ª vol.1: *L'Astronomia nell'A. T.* (1925); SCHIFFINI, S., *Divinitas Scripturarum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata* (Turín 1905); SÜHNGEN, O., *Die Autorität der Bibel:* Die Bibel in der Welt (1958) 7-13; ZERAFA, P., *The limits of Biblical Inerrancy:* Angelicum 39 (1962) 92-119.

CAPITULO VIII

La «cuestión bíblica»

(Continuación)

La historia

a) **El problema.**—El problema que plantean numerosas dificultades de tipo histórico con relación a su compatibilidad con la inspiración bíblica es igualmente serio.

Baste como exponente algunos puntos de los primeros capítulos del Génesis (1-11), en síntesis, presentada por el entonces secretario de la Pontificia Comisión Bíblica, P. Vosté:

«Los acontecimientos contados en estos capítulos tienen lugar fuera de la historia conocida. Las lenguas, evidentemente, no se han

confundido y multiplicado de un día a otro; la filología comparada prueba que las variaciones de los dialectos hácense lenta y constantemente. De la misma manera, la enumeración de los pueblos de la tabla etnográfica es limitada al Oriente Próximo. La longevidad de los patriarcas está en contradicción con todo lo que nos enseña la paleontología: en el capítulo 11,22-23, Sarug, bisabuelo de Abraham, muere a la edad de doscientos treinta años, mientras que los hombres en el segundo milenio antes de Jesucristo no vivían más que nosotros (al contrario, vivían menos, porque la medicina y la cirugía han prosperado desde entonces); y lo mismo ocurrió antes, siendo así que, en estos capítulos, los hombres viven hasta seiscientos años (Gén 11,10-11) y aún más de novecientos (5,5.8, etc.). En el capítulo 4,22, en la época antediluviana, Tubalcain trabaja el bronce y el hierro; pero el hierro no aparece en el Oriente Próximo hasta eso de la mitad del segundo milenio. La civilización que se supone en la historia de Caín y Abel y en el capítulo 2 es la neolítica, siendo así que el hombre pertenece a la época paleolítica, mucho más antigua. Todo este período anterior a Abraham es, pues, descrito con una mentalidad muy posterior a los acontecimientos contados» [1].

A su modo podrían presentarse numerosos casos tomados de ambos Testamentos. Basta citar, a título global, los libros de Job, Tobías, Ester y Judit.

He aquí el problema: si la historia es la narración objetiva y fiel de los hechos, ¿cómo se compaginan todas estas cosas *no históricas* con la inspiración bíblica?

b) **Dos enseñanzas de Pío XII.**—Pío XII, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, dice a propósito de la historia bíblica:

> La «investigación ha probado ya lúcidamente que el pueblo israelita se aventajó singularmente entre las demás antiguas naciones orientales en escribir bien la historia, tanto por la antigüedad como por la fiel relación de los hechos, lo cual en verdad se concluye también por el carisma de la divina inspiración y por el peculiar fin de la historia bíblica, que pertenece a la religión» [2].

Pío XII hace ver que los autores de Israel se han destacado «en escribir bien la historia», mucho más que las otras naciones de Oriente. Y esto es debido a:

a) la antigüedad, que le permite recoger bien los datos;
b) a la fiel relación de los hechos;
c) al carisma de la inspiración;
d) al peculiar fin de la historia bíblica, que pertenece a la religión.

En la encíclica *Humani generis* censura el Papa y dice que

> «es deplorable el modo extraordinariamente libre de interpretar (algunos autores) los libros históricos del Antiguo Testamento» [3].

[1] J. Vosté, *El reciente documento de la P. Comisión Bíblica:* Est. Bib. (1948) 142.
[2] EB n.566.
[3] EB n.599.

Se fundaban en interpretaciones indebidas de la carta de la Pontificia Comisión Bíblica al cardenal Suhard, y que se citará después. Y añade el Papa:

> «Esta carta advierte claramente que los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores greco-latinos y modernos, no obstante *pertenecen al género histórico en un sentido verdadero*, que los exegetas han de investigar y precisar, y que los mismos capítulos, con estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una descripción popular del origen del género humano y del pueblo escogido.
>
> Mas si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares—lo cual puede ciertamente concederse—, nunca hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el aliento de la divina inspiración, lo cual les hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos.
>
> Empero, lo que se insertó en la Sagrada Escritura sacándolo de las narraciones populares, no en modo alguno debe compararse con las mitologías u otras narraciones de este género, las cuales más proceden de una desenfrenada imaginación que de aquel amor a la simplicidad y la verdad que tanto resplandece aun en los libros del Antiguo Testamento, hasta el punto que nuestros hagiógrafos deben ser tenidos en este punto como claramente superiores a los antiguos escritores profanos» [4].

Nuevamente advierte el Papa que la historia bíblica primitiva es *verdadera historia*, tanto que en ella se encierran «las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación», pero es historia con un género literario especial e incluso a precisarse todavía en sus matices por los exegetas.

Y como para esta historia se hubieron de utilizar «fuentes», en la selección y juicio de las mismas actuó la inspiración, preservándolos de error en los datos que se han de insertar como verdadera historia en la Biblia.

Estos dos pasajes de Pío XII hacen ver ya que los libros y pasajes «históricos» en la Biblia son *verdaderamente históricos*, pero que esa historia puede tener una corteza y aderezos especiales que obligan a interpretarla no con el rigor de los cánones de la historia científica moderna.

Por eso dirá la Pontificia Comisión Bíblica, a propósito de la «historicidad» de los once primeros capítulos del Génesis, que es necesario, para interpretarlos rectamente, lo cual es quitar toda colisión con la inspiración e inerrancia bíblicas, atender «a *su noción* misma de *la verdad histórica*» [5].

[4] EB n.599.
[5] EB n.584.

Es sobre estas orientaciones sobre las que se van a considerar y valorar diversos principios de solución.

Pero también se han de tener presentes las siguientes consideraciones:

1) En la Biblia no se hace historia por historia.

2) La historia bíblica tiene un enfoque religioso.

3) No se escribe al modo actual científico.

4) Por eso, salvada su verdad objetiva, puede ser fragmentaria, sintética o amplificada. Todo depende, aparte de los hechos que conozca el autor o de las «fuentes» que use, del enfoque religioso concreto que se proponga.

Se pueden considerar a este propósito, fundamentalmente, dos grupos de temas: *a)* las citas que el hagiógrafo hace de «dichos» de otras personas; *b)* los relatos «históricos» que expone.

a) CITAS QUE EL HAGIÓGRAFO HACE DE «DICHOS» DE OTRAS PERSONAS.—¿Qué valor tiene este tipo de «citas» hechas por el hagiógrafo? Pueden tener valor diverso.

1) En primer lugar hay que ver lo que puedan tener de simple «género literario». Podría haber figuras con simple existencia literaria—se habla en hipótesis—, a las que se ponen en su boca afirmaciones o discursos. En este caso, parece que el hagiógrafo comprometería su *intento* en lo que expresaban, sea para aprobar o censurar algo. Por tanto, la verdad o moralidad de esas expresiones quedaba salvaguardada por la inspiración bíblica. Pero ha de tenerse en cuenta el procedimiento literario artificioso que puede usar, al poner expresiones menos rectas en boca de algunos, precisamente para destacar mejor, por contraste, la enseñanza verdadera que quiere hacer. En este caso, ha de atenderse al contexto de los diálogos para conocer el verdadero intento del hagiógrafo.

2) Si las «citas» son verdaderamente históricas, se tiene ya, por el hecho de su afirmación inspirada—explícita o implícita—, la *verdad de la cita* en lo esencial de la misma, dejándose a salvo, de suyo, la verdad o moralidad de la misma. Siempre esta «cita» es palabra de Dios por razón de *estar citada.*

3) Si él, explícita o implícitamente, aprueba o rechaza el *contenido* de esa «cita», se tiene, inspiradamente, la verdad, falsedad, moralidad o inmoralidad del contenido de la misma (Act 17,28; Tit 1,12; Sab 2,1; Job 8,49).

4) Las «citas» que se hacen de personas no inspiradas, cuando el hagiógrafo las cita o alaba *en general,* no quiere decir esto que comprometa su juicio en alabarles en pequeños

detalles. Así la conducta de Judit (Jdt 10,11-13) o la mentira de Jacob (Gén 27,19ss).

5) Lo mismo se ha de decir de las «citas» que hagan los personajes historiados. Así San Esteban, en su discurso en el sanedrín, confunde a Abraham con Jacob (Act 7,16; cf. Gén 23, 17ss; 33,19). Aquí, si no es otra la explicación, hay la *verdad de la cita* del documento que cita, pero sin comprometer su juicio en un pequeño detalle. Es lo que sucede ordinariamente en el uso vulgar.

6) Otras veces las «citas» son *extrínsecamente inspiradas,* por estar referidas en la Escritura, pero son al mismo tiempo *intrínsecamente verdaderas.* Tales son, v.gr., las «citas» que se hacen de Jesucristo, de la Virgen, de los apóstoles, en cuanto órganos de la revelación, o de los profetas. Aparte que también parece ser lógicamente éste el intento del hagiógrafo. También se incluyen aquí los «dichos», fundamentalmente considerados, de aquellas personas que hablan *movidas* por el Espíritu Santo. Aunque esto ha de valorarse muy estrictamente, ya que puede tener un sentido muy amplio esa «inspiración» en función del concepto semita de causa y efecto.

7) También ha de considerarse que, v.gr., los profetas, si no usan o no están bajo el carisma de la *inspiración,* son susceptibles de error en sus comunicaciones. Tal es el caso de Natán (2 Sam 7,3) y San Pablo (Act 20,25).

8) Los dichos ya «históricos» que hace el hagiógrafo de sí mismo tienen el valor inspirativo de su consagración en la Escritura. Y de suyo, si *sólo* quisiese *consignarlos* para indicar su pasado, en nada afectaría a su verdad o moralidad, puesto que prescindía de valorarlos. Si su conducta pasada hubiera sida mala o con enseñanzas erróneas, no podía, en virtud de la inspiración bíblica, aprobarlos ahora, sino o simplemente expresarlos por motivos diversos, v.gr. por arrepentimiento y alabanza a Dios, como San Pablo en Gálatas, o rechazarlos.

Por eso es perfectamente compatible con la inspiración el que, amoldándose Dios al «instrumento deficiente», que es el hagiógrafo, no quite dudas que existen en él (1 Cor 1,15-16; 2 Cor 12,2ss). Sólo hace testificar su duda actual con relación a un pasado. Lo mismo que «puede escribir, *currente calamo,* y precisar progresivamente su pensamiento de una frase a otra» [6]; tal es el caso de 1 Cor (1,14-16).

b) Los relatos «históricos» que expone el hagiógrafo.—El segundo problema que plantea la inspiración bíblica

[6] J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu,* vers. esp. (1964) p.290.

con relación a la «historia» son los mismos relatos que hace el hagiógrafo de hechos pasados. Antes, a título de ejemplo, se expusieron algunos.

Los autores han ensayado diversas soluciones para resolver este aspecto de la «cuestión bíblica». Unas son aceptables; otras no son admisibles; otras lo son en parte. Y a veces, en la solución de un caso concreto, pueden intervenir mixtificadas varias de las soluciones propuestas, Aquí se van a exponer éstas, como principios de solución, y valorar cada una ante los compromisos que crea con la finalidad e inspiración de la Sagrada Escritura.

1) *La historia «según las apariencias».*—El P. Lagrange propuso esta hipótesis de la «historia según las apariencias» [7]. Especialmente la expuso en su célebre obra *La méthode historique* [8]. Aunque Lagrange cita al P. Cornely como el precursor de su tesis [9].

Si San Pablo y Cristo mismo habían argumentado *con la Biblia* «según las costumbres del espíritu de los judíos, sin restablecer el verdadero texto, sin atenerse al sentido preciso..., cuánto más (los autores sagrados) se habrán podido servir de las ideas de los judíos sobre las *ciencias* y sobre la *historia* sin rectificarlas».

Lagrange se basaba para esto en unas palabras de la encíclica *Providentissimus Deus*, de León XIII. Después de enseñar el Papa que los hagiógrafos, al hablar de las ciencias naturales, lo hacían «según las apariencias sensibles» [10], añade:

> «Estos principios *ayudará aplicarlos* a las ciencias análogas, principalmente a la historia».
>
> *(Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, ad historiam praesertim iuvabit transferri)* [11].

De aquí se vino a deducir que, si los fenómenos naturales son descritos no según su constitución íntima, sino según su aspecto fenoménico, cuya verdad estaba en la adecuación del intelecto con el «fenómeno», de igual modo se podría pensar en que la historia se podría hacer refiriendo, no la íntima verdad o realidad de los hechos, sino lo que «aparecía», o «se decía», o como el vulgo pensaba de los hechos.

Se lo quería reforzar con la autoridad de San Jerónimo, el cual, en su comentario a Jeremías (28,15-17), donde la Escritura llama al falso profeta Ananías simplemente «profeta», co-

[7] Rev. Bib. (1895) 58ss.
[8] P.103-109.
[9] Cornely, *Historia et critica introductio in u. t. libros sacros*, 2.ª ed. I p.603.
[10] EB n.107.
[11] EB n.108.

menta diciendo que a veces se dicen las cosas en la Escritura «iuxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur et non iuxta quod rei veritas continebat» [12], y lo mismo dirá a propósito de Mateo (14,9): «... sic narret historicus quomodo eo tempore ab omnibus credebatur» [13].

Siguieron entonces esta teoría numerosos exegetas, cuyas obras se dan luego en la bibliografía: Hummelauer, Peters, H. A. Poels, Goettsberger, Durand, F. Prat, Dom L. Sanders.

Sin embargo, la tesis tenía sus fallos. En primer lugar, no hay un verdadero paralelismo entre el *objeto* del uso de las ciencias naturales en la Escritura y la historia. Puesto que la Escritura no trata de enseñar el constitutivo íntimo de los fenómenos naturales, es decir, su *verdad plena*, le basta descubrir la del fenómeno; pero en la historia, en cuanto tal, el *objeto* es transmitir la verdad de los hechos sucedidos, al menos en su sustancia. Por tanto, si se trata de enseñar o transmitir *historia*, se ha de transmitir la *verdad objetiva*, aunque pueda estar más o menos ornamentada. Pero no será historia la «apariencia de historia»; no será historia verdadera, por hipótesis, una narración que transmitiese, no una verdad objetiva, sino la apreciación, deformación o interpretación de un hecho, realizada por el vulgo. En este caso, la historia podrá estar totalmente ausente de esa «historia según las apariencias», o transmitir algún fondo de verdad. Es, sobre todo, el primer caso el que se considera, ya que el segundo cae bajo los «géneros literarios» históricos, que se expondrán más adelante.

Sobre el pasaje de León XIII dio una interpretación auténtica Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus*. Dice así:

> «La doctrina de la Iglesia... no es menos desconocida por los que piensan que las partes históricas de las Escrituras se apoyan, no sobre la verdad *absoluta* de los hechos, sino únicamente sobre su verdad *relativa*, como dicen ellos, y sobre la manera general y popular de pensar.
>
> No temen apoyarse para sostener esta teoría en las palabras del papa León XIII, que habría declarado que se pueden trasladar al dominio de la historia los principios admitidos en materia de fenómenos naturales.
>
> Así, del mismo modo que en el orden físico los escritores sagrados habrían hablado según las apariencias, así también se pretende que, cuando se trataba de acontecimientos que no conocían, los han relatado tal como parecían constar según la opinión común del pueblo o las narraciones falsas de otros testigos; además, no han mencionado las fuentes de sus informaciones y no han garantizado personalmente las narraciones que tomaron de otros autores.
>
> ¿De qué servirá refutar largamente una teoría falsa y llena de error?

[12] ML 24,856ss.
[13] ML 26,101.

¿Qué analogía hay, en efecto, entre los fenómenos naturales y la historia?

Las ciencias físicas se ocupan de los objetos que caen bajo la acción de los sentidos, y deben, por tanto, concordar con los fenómenos tales como aparecen; la historia, por el contrario, escrita con hechos, debe, y es su ley principal, encuadrarse con estos hechos, tales como realmente sucedieron. Si se admite la teoría de estos autores, ¿cómo salvaguardar en la narración sagrada esta verdad, pura de toda falsedad, que nuestro predecesor declara, en todo el contexto de su carta, no debe tocarse? Cuando afirma que hay interés en trasladar a la historia y a las ciencias conexas los principios que valen para las ciencias físicas, no se propone establecer una ley general y absoluta, sino que indica simplemente un método análogo a seguir para refutar las falaces objeciones de los adversarios y defender contra sus ataques la verdad histórica de la Sagrada Escritura» [14].

La interpretación auténtica de la palabra de León XIII dada por Benedicto XV es definitiva. En efecto, la ley de la historia es la transmisión de la verdad [15].

Sin embargo, la plena valoración de esta decisión pontificia ha de ponérsela en función del decreto de la Pontificia Comisión Bíblica de 23 de junio de 1905, bajo San Pío X.

«*Duda.* Si se puede admitir como principio de recta exégesis la sentencia que sostiene que los libros de la Sagrada Escritura tenidos como total o parcialmente históricos, no siempre narran la historia propiamente dicha y objetivamente verdadera, sino que presentan sólo apariencias históricas para significar algo ajeno al sentido propiamente literal e histórico de las palabras.

Respuesta. Negativamente, excepto el caso, que no ha de ser ligera ni infundadamente admitido, en el que, sin oponerse al sentir de la Iglesia y salvando su parecer, se pruebe con argumentos firmes que el hagiógrafo quiso transmitir no historia verdadera y propiamente dicha, sino exponer, con apariencias y forma de historia, una parábola, una alegoría u otro sentido distinto de la significación propiamente literal e histórica de las palabras» [16].

De la enseñanza de León XIII, Benedicto XV y la respuesta citada de la Pontificia Comisión Bíblica se deducía:

1) Que León XIII no había dado la interpretación que se le atribuyó. Aparte del razonamiento que allí se hace.

2) Que la solución de historia «según las apariencias» no se puede admitir como «*principio* de recta exégesis».

3) Que es admisible con fundamentos y argumentos serios.

Esta posición era lógica. No se puede, sin más, interpretar los pasajes históricos como no históricos. Ha de haber argumentos serios para ello.

[14] EB n.471.

[15] F. Asensio, *Los principios establecidos en la «Providentissimus Deus» acerca de la descripción de los fenómenos naturales, ¿autorizan su extensión al relato de los hechos históricos, según la doctrina de León XIII y Benedicto XV?*: Est. Bib. (1946) p.245-270; D. de Sousa, *A Inspiraçao biblica e a historia*: Itinerarium (1957) p.186-201.

[16] EB n.154.

Esta posición, tan atacada en su origen, no es más que la admitida, con las condiciones puestas por la P. C. B., en la interpretación actual de los «géneros literarios» *históricos*.

Es lo que Pío XII admite en la *Divino afflante Spiritu* [17], y la P. Comisión Bíblica en la carta al cardenal Suhard, de 16 de enero de 1948, advirtiendo allí que el decreto «de 16 de enero de 1905, sobre los relatos que sólo tuvieren *apariencia histórica* en los libros históricos de la Santa Escritura..., en manera alguna se opone (esa decisión de la P. C. B.) a un examen ulterior verdaderamente científico, a base de los resultados en los últimos cuarenta años» [18].

Así el resumen de esta cuestión y de esta solución es lo siguiente:

a) La historia que *como tal* ha de transmitirse no admite «apariencias históricas».

b) Pero puede el hagiógrafo no querer transmitir historia objetiva, en todo o en parte de un libro o pasaje, y entonces puede transmitirlo en forma de historia «según las apariencias».

c) Esto ha de verse y probarse con argumentos serios en cada caso. No vale, apriorísticamente, como «*principio* recto de exégesis». Y, en este caso, no es más que una forma de los «géneros literarios» históricos.

Ejemplo de esto es, entre otros libros, el de Tobías. Si en él hay un núcleo histórico, el desarrollo tiene carácter *didáctico*, aunque presentado este libro bajo «apariencia histórica». En él se plantea y resuelve el tema de la fidelidad a Dios en la prueba, la providencia de Dios y el valor de la oración y de las obras de misericordia.

2) *Teoría de la verdad histórica «absoluta» y «relativa».*— A. Loisy fue quien propuso esta teoría, en la lección de clausura del curso de Sagrada Escritura del año 1892-93, en el Instituto Católico de París. Fue publicado por primera vez en su *Enseignement biblique*, noviembre-diciembre de 1893, y reproducido en *Études bibliques* (1901) p.38-60. Debiendo por ello dejar su enseñanza en dicho Instituto.

Para él «la inerrancia de la Biblia no puede implicar la *verdad absoluta* de todo su contenido y de todas sus proposiciones, sea cualquiera su objeto. Para él, un libro absolutamente verdadero para todos los tiempos sería imposible en sí, y en cuanto destinado a hombres, ininteligible para todos los tiempos. «Un libro verdadero según la ciencia de hoy no será jamás enteramente verdadero según la ciencia del mañana». Y así, partiendo de

[17] EB n.566.
[18] EB n.582.

esta afirmación, descubre en la Biblia un elemento *relativo*, que no mira tan sólo el sistema del mundo y la historia bíblica, sino que afecta también al elemento religioso. «Las verdades religiosas y morales, objeto propio de la revelación, aparecen en la Sagrada Escritura según el mundo que los escritores bíblicos son capaces de concebir» [19].

La teoría encontró sus partidarios. Zanecchia proponía para distinguir entre valor «absoluto» y «relativo» el propósito que el hagiógrafo tuviese de «enseñar» o no los elementos en cuestión [20]. Así, en las ciencias naturales, como el hagiógrafo no las intenta «enseñar», sólo tendrían verdad «relativa». Höpfl, siguiendo a Zanecchia, admite una verdad «relativa» tanto para las ciencias naturales como para la historia [21]. Para Goettsberger, que acepta el principio, éste sería, además, una «consecuencia necesaria de cuanto él (León XIII) afirma sobre la relatividad de los conocimientos físicos, relatividad que sería arbitrario restringir a aquéllos» [22]. Durand, viendo que el término usado tiene algo de fluctuante, propone otro con sentido equivalente: «procedimientos redaccionales» [23].

Esta teoría, en el aspecto herético en que la usaban los modernistas, queda condenada por San Pío X en el decreto *Lamentabili* [24].

Pero Benedicto XV la condenaba en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, al decir:

> «La doctrina de la Iglesia... no es menos desconocida por los que piensan que las partes *históricas* de las Escrituras se apoyan, no sobre la verdad *absoluta* de los hechos, sino únicamente sobre su verdad *relativa*, como dicen ellos, y sobre la manera general y popular de pensar. No temen apoyarse, para sostener esta teoría, en las palabras del papa León XIII, que habría declarado que se pueden trasladar al dominio de la historia los principios admitidos en materia de fenómenos naturales» [25].

El fallo de esta teoría está en que el concepto de historia es la transmisión de los hechos que se enseñan. Si el hagiógrafo pretende hacer historia, ésta tiene que ser objetivamente verdadera. Es verdad que él puede tomar la historia como pretexto u ocasión de una enseñanza teológica; que puede darle un simple enfoque teológico, v.gr., los libros de las Crónicas.

[19] *Études bibliques* (1903) 166; cf. G. CASTELLINO, *L'inerranza della S. Scrittura* (1949) p.21-22.

[20] *Scriptor sacer sub divina inspiratione* (1903) p.84-91; la volvió a proponer HUBER IUNKER, *Die Biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage des altt. Offenbarung* (1932) p.11 y 13.

[21] *Das Buch der Bücher* (1905).

[22] En Biblische Zeitschrift (1905) 244-250.

[23] *Dict. Apol. de la Foi Cath.* t.2 p.766ss.

[24] DENZINGER, *Ench. symb.* n.2058; cf. n.2079.

[25] EB n.469-471.

Pero no es menos verdad que el soporte *histórico* en que él se apoya y transmite, si quiere hacer historia, tiene que ser objetivamente verdadero.

De ahí el acierto de Zanecchia al destacar el intento del hagiógrafo en lo que pretende «enseñar»; con lo que deja esta valoración de la historia encuadrada en los «géneros literarios» históricos. Y, en cambio, el error, teológico y científico, de Loisy, al pretender hacer de la *verdad* de la historia un elemento fluctuante, «relativo». La verdad de la historia, en su sentido sustantivo, es siempre la misma, como lo es la verdad. El que sea captado por el buen sentido popular en nada desmerece su valor objetivo histórico [26].

3) *Teoría de las «citas implícitas».*—El P. Ferdinand Prat, en el mismo artículo en que condenaba la teoría de la verdad «absoluta» y «relativa», exponía esta otra teoría [27].

Define la «cita implícita» como «aquella que se presenta sin los signos ordinarios de referencia».

La existencia de «citas implícitas» en la Escritura es evidente: las «genealogías» del A. T. y N. T., lo mismo que las numerosas «fuentes» en donde se documentan los hagiógrafos para escribir la historia de la que no fueron contemporáneos.

Naturalmente, si el autor que hace estas «citaciones implícitas», o si «el compilador—dice Prat—, o el abreviador, hacen expresamente sus reservas (sobre el valor de las mismas), rechazando el negar o afirmar lo que narran basados en la fe de otros, sería injusto e irracional hacerlos responsables de ello» [28].

Aceptado este principio, se podrían, teóricamente, solucionar algunas dificultades históricas: el hagiógrafo habría retenido su juicio sobre todas o parte de las «fuentes» que utiliza en la composición de su obra, por no constarle la garantía histórica de las mismas. Habría, pues, suspendido su juicio, aunque no acusase literariamente que lo hacía así. Pero llevaría a ello una valoración sensata de no hacerle decir lo que no podría garantizar: lo dejaría a la responsabilidad de la «fuente».

Naturalmente, Prat vio el flaco de la cuestión: de admitirse esto como *principio*, se iba al escepticismo más absoluto, o podría irse, en toda o casi toda la historia bíblica.

Por eso respondía que si sobre la certeza de que, «in genere», los libros canónicos han sido transmitidos con una integridad «conveniente», y después del trabajo del crítico, del lingüista, del historiador, surgiese aún alguna duda sobre un pun-

26 G. Castellino, *L'inerranza della S. Scrittura* (1949) p.21-23.
27 Études (1902) 302.
28 O.c., p.621.

to particular, no habría en ello nada de insólito o para alarmarse [29].

La teoría encontró sus atacantes y defensores. Algunos de estos últimos llegaron a tendencias extremas. Así Bonaccorsi dirá que no se necesita suponer que el autor sagrado intente garantizar la verdad de cuanto se cita, sino todo lo contrario, es decir, no hace falta que lo diga, sino que lo intenta en cuanto esta verdad está demostrada por consideraciones exegéticas, o crítico-históricas, o dogmáticas [30]. Brucker no la rechaza del todo [31]. Hummelauer lo considera una solución forzada [32]. Goettsberger no la aprueba, puesto que parte de la suposición de que el autor no garantiza la verdad de la citación, y por atribuir a los escritores antiguos consideraciones que no tuvieron jamás [33].

Teóricamente es posible que se pueda aceptar esta solución en algunos casos. Todo depende de saber si el hagiógrafo lo hace. Pero establecer esto como *principio* de exégesis de los pasajes históricos de la Biblia, aparte de ser gratuito, abriría la brecha más demoledora a toda la historia bíblica.

Por eso hay tres documentos eclesiásticos que regulan el recto uso de esta teoría.

San Pío X, en la encíclica *Pascendi*, habla de aquellos que «restringen algún tanto la inspiración, por ejemplo, cuando introducen las *citaciones* que se llaman *implícitas*» [34].

El Papa enseña que también estas «citaciones implícitas» están afectadas por la inspiración bíblica. Tienen, por lo menos, la inspiración de «consignación».

Ya antes, la P. Comisión Bíblica, con fecha de 13 de febrero de 1905, había dado el siguiente decreto:

> «Si para solucionar las dificultades que se presentan en algunos textos de la Sagrada Escritura que parecen narrar hechos históricos, es lícito al exegeta católico afirmar que se trata en tales casos de una *cita oculta o implícita* de un documento escrito por un autor no inspirado, cuyas afirmaciones el autor inspirado de ningún modo pretende aprobar o hacerlas suyas, y que, por lo tanto, no pueden considerarse inmunes de error.
>
> La susodicha Comisión juzgó que se debía responder: *Negativamente*, excepto el caso en el que, salvo el sentir y el juicio de la Iglesia, se pruebe con argumentos sólidos que: 1.º, el hagiógrafo cita ciertamente palabras o documentos de otro; y 2.º, que ni los aprueba ni los

[29] O.c., p.230ss; cf. CASTELLINO, o.c., p.23-24.
[30] *Questioni bibliche* p.122.
[31] *L'Église et la critique biblique* p.67-71.
[32] *Exegetisches zur Inspirationsfrage mit besonderer Rücksicht:* en Biblische Studien (1904) 73.
[33] En Biblische Zeitschrift (1905) 239ss.
[34] EB n.266.

hace suyos, de suerte que se piense fundadamente que no hable en nombre propio» [35].

La respuesta de la P. Comisión Bíblica, completamente lógica, ya que lo contrario sería anticientífico y abrir una brecha demoledora en la inerrancia bíblica de los pasajes históricos, hace ver que esta solución no tiene el valor de una fórmula mágica para todos los casos, sino que sólo puede ser útil alguna vez.

Posición que es, igualmente, denunciada posteriormente por Benedicto XV en la encíclica *Spiritus Paraclitus*, al hablar de aquellos que «recurren con demasiada facilidad al sistema que llaman de las *citas implícitas*» [36].

4) *Los «géneros literarios» históricos.*—El estudio de los «géneros literarios», aplicado a la historia, ha sido una solución científica y fundamental.

Fue Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu* quien autorizó y señaló esta vía de investigación en la exégesis en general, y a propósito de las narraciones históricas de la Biblia en concreto. Se citará todo el texto de la encíclica más adelante, al hablarse en la «noemática» de los «géneros literarios». Aquí basta saber lo que el Papa dice en síntesis:

a) que el sentido *literal* en los escritos orientales no se puede valorar como en los nuestros;

b) que hay que ver qué «género literario» *usan;*

c) que éste no se puede determinar ni establecer «a priori», sino mediante *seria investigación;*

d) que estos «géneros literarios» también los *usaron los escritores sagrados* «en la narración de los hechos y acontecimientos» *históricos;*

e) con este recurso, científicamente investigado, «podrían *resolverse* muchas dificultades, que se objetan contra la verdad y fidelidad *histórica* de las divinas Letras» [37].

Por «género literario» se entiende la forma peculiar de exponerse un pensamiento. Y en el caso de la *historia* es la forma característica y peculiar de los orientales de hacer la narración de un hecho.

Por lo que ya se ve que no le compete un mismo grado de verdad histórica a una narración en la que estrictamente se pretende transmitir un hecho, que la narración histórica oratoria, amplificada, ornamentada; o la que se tome sólo como una base histórica para desarrollarla con fines didácticos, de

[35] EB n.153.
[36] EB n.474; cf. G. Castellino, o.c., p.23-24.
[37] EB n.566.

enseñanza religiosa, moral, exhortativa; o el desarrollo literario que se dé por belleza a un núcleo histórico. Hay muchas gamas y matices. Algunas formas de «géneros literarios» *históricos* son bien conocidas; otras aún están inéditas, sometidas a un proceso de investigación. Tal sucede con los once primeros capítulos del Génesis, conforme dice la P. Comisión Bíblica en la carta al cardenal Suhard [38].

Por eso, siendo distinto el valor objetivo histórico de cada una de estas formas, de estos «géneros literarios» históricos, no se puede olvidar, como escribe el cardenal Bea, que «a cada género literario corresponde su verdad» [39], lo mismo que la *noción* misma de la *verdad histórica*, como dice la P. Comisión Bíblica [40].

Así se puede decir: Aquí nos encontramos con la *verdad histórica* de una historia antigua oriental, religiosa, de una tradición popular, de un *midrash*, de un relato histórico libre, o profético-apocalíptico, etc.

Los principales representantes fueron Hummelauer, quien presentó con más éxito o polémica un grupo de «géneros literarios» de la *historia* que suponía se encontraban en el A. T. [41] Propone los siguientes, de los *históricos*, ya que admite, como es lógico, otros varios:

a) Historia religiosa.
b) Historia antigua.
c) Tradición popular.
d) Narración libre.
e) *Midrash haggadicum.*
f) Relato profético, apocalíptico.

Lagrange propone una división tripartita:
a) Historia edificante.
b) Historia propiamente dicha.
c) Historia primitiva [42].

La teoría abría un camino valioso, y pronto fue aceptada por los grandes autores. Tales fueron, ya en la primera hora, junto con Hummelauer y Lagrange, Prat, Durand, F. Gired, Mons. Donais, Mons. P. Batiffol, Bonaccorsi, Zapletal, Rose, Sanders, Poels, Zanecchia, Holzhey, Engelkemper, Höepfl, Peters, Mons. Mignot, Mons. Le Camus, Touzard, Jacquier, Gui-

[38] EB n.584.
[39] *De Script. S. inspiratione* (1935) p.106 n.90.
[40] EB n.584.
[41] *Exegetisches zur Inspirationsfrage:* Biblische Studien (1904) p.1-129.
[42] *La méthode historique surtout à propos de l'A. T.* (1902); Rev. Bib. (1896) 496-518; (1897) 341-373; cf. GALBIATI, *I generi letterari secondo P. Lagrange e la D. A. S.:* Scuola Cat. (1948) 177-186.282-292; MURPHY, *P. Lagrange and Scripture* (1946).

bert, van Hoonacker, Schloegl, Sloet, Minocchi [43]. Pero, como era de esperar, estalló pronto la polémica contra esta teoría [44], terminando con un decreto de la P. Comisión Bíblica que ponía las cosas en su punto, admitiendo esta teoría. Lo dio a propósito de la historia «según las apariencias», pero que es esta misma cuestión. Su respuesta es prudente:

1) No se admite como *principio*, es decir, como se hacía en la consulta: si se podía aplicar, sin más, a los libros, a pasajes tenidos por *históricos* en la Escritura.

2) Se ha de probar, en cada caso, con «argumentos firmes, que el hagiógrafo quiso transmitir no historia verdadera...» [45].

Es el criterio que hoy mismo rige la exégesis. Y hasta tal punto ha de mantenerse, que Pío XII, después de exponer en la *Divino afflante Spiritu* el uso de los «géneros literarios» en la investigación exegética, y concretamente en la *historia* [46], y luego en la carta dirigida por la P. Comisión Bíblica al cardenal Suhard y, naturalmente, aprobada por el Papa, él mismo tuvo luego, en la encíclica *Humani generis*, que deplorar la libertad que se tomaron algunos, basándose en estos dos últimos documentos, para «interpretar de un modo extraordinariamente libre los libros *históricos* del Antiguo Testamento» [47].

Tomando, pues, el recto uso de los «géneros literarios» históricos, y teniéndose en cuenta que el estudio más detenido de ellos traerá nuevas aportaciones de solución exegética, se van a considerar solamente un grupo de ellos, indicándose así modelos de solución.

1) *La historia antigua oriental.*—La «historia antigua oriental» se diferencia de la moderna. Esta es crítica, se basa en principios científicos, depura el dato: aquélla es más bien, siendo *historia*, un *arte*. Tiene el *núcleo* histórico, la sustancia del suceso, pero sin la depuración crítico-literaria de la historia moderna.

Así su lenguaje es sencillo, popular, imaginativo, gráfico. Usa fuertes antropomorfismos. Tales son los relatos yahvistas del Génesis sobre Dios. Es una «acomodación» al pueblo, lo cual no quiere decir que ésa fuera la creencia, y menos, siempre, del hagiógrafo bíblico. Lo mismo es el método usado: no alega la documentación crítica probativa, sino que lo transmite con narración sencilla y popular. El mismo método vulgar usa-

[43] Fonck, *Der Kampf um die Warheit der Heiligen Schrift seit 25 Jahren* (1905) p.101-124; Lagrange, en Rev. Bib. (1906) 149ss; G. Castellino, *L'inerranza della S. Scrittura* (1949) p.27.
[44] Castellino, o.c., p.27-28.
[45] EB n.154.
[46] EB n.566.
[47] EB n.599; cf. n.592.

do descansa en el juicio sensato del escritor y su leal transmisión. El primero es el que le hace captar la verdad que transmite. Y su intento transmisor, avalado, lo mismo que la captación sencilla de la verdad a transmitirse, por la inspiración bíblica, garantizan la sustancia histórica del hecho. Pío XII ha hecho notar que la

> «investigación escrupulosa ha probado ya lúcidamente que el pueblo israelítico se aventajó singularmente entre las demás antiguas naciones orientales en *escribir bien la historia*, tanto por la antigüedad como por la fiel relación de los hechos, lo cual en verdad se concluye también por el carisma de la inspiración y por el peculiar fin de la historia bíblica, que pertenece a la religión» [48].

A este apartado se unen las «tradiciones populares». «Todos los pueblos hacen la historia de los tiempos antiguos gracias a tradiciones ancestrales, a relatos semihistóricos, semipoéticos, que transmitiéndose de generación en generación, simplifican progresivamente los hechos, los agrupan alrededor de uno u otro personaje más saliente, unen con lazos ficticios relatos independientes; poco a poco se van constituyendo así relatos unificados, pintorescos y expresivos, en los que es siempre difícil separar el fondo histórico y el trabajo de la imaginación popular.

¿Puede admitirse que Dios, dado que en Israel existía como en todos los pueblos este género literario, haya querido hacerle servir a la realización de sus planes sobre el pueblo de Dios, y haya querido así fijarlo, por la inspiración, como escrito santo en Israel? En este caso habría aceptado este género con su valor histórico especial; pero por este género literario hubiera hecho comprender a su pueblo—y eso andando el tiempo—que él era el pueblo elegido de Dios verdaderamente, le habría dado conciencia de su papel religioso, de su deber hacia Yahvé, de sus esperanzas mesiánicas. Dios habría hablado a estos hombres por medio de hombres semejantes a ellos y hablando el lenguaje natural de aquella época, empleando el único género literario posible entonces; si, por este aspecto inferior, el libro santo se equipara a otros libros humanos, sigue siendo un libro único, porque sólo él dice, bajo esta forma ingenua, la única historia terrestre, la historia de la obra de Dios, y la dice bajo la acción misma de Dios» [49]. En suma, es un contenido o núcleo histórico, pero elaborado espontáneamente por vía popular, con progresivos aumentos y retoques.

En ello, si el autor humano, y la inspiración, por tanto, no

[48] EB n.566.
[49] J. Levie, *La Bible, parole humain et message de Dieu*, vers. esp. (1964) p.307-308.

garantiza los detalles, sí garantiza—*es su enseñanza histórica*—el núcleo fundamental de ella.

Sin embargo, no hay que confundir con estos relatos primitivos el uso que hacen a veces los hagiógrafos de personajes o personificaciones legendarias tomadas del folklore de su tiempo, como medio, simplemente, de marco expositivo de otras enseñanzas. Así, por ejemplo, cuando se habla de Leviatán.

A esto también se unen, como procedimiento compositivo, de aspecto perceptible en la Biblia, las relaciones históricas «yuxtapuestas», un aspecto especial del uso de «fuentes» en la composición de la historia bíblica. Tales son dos relatos de la creación, el del Priestercodex (Gén 1-2,4a) y el del documento yahvista: se debe tomar siete pares de cada especie de animales puros o impuros, porque, según el documento P., el hombre no come todavía carne; en el documento yahvista el diluvio dura cuarenta días (Gén 8,6), en el documento P. desde el principio del diluvio hasta la salida del arca pasa más de un año (Gén 7,1 y 8,14); también se ha pensado en poder separar dos relatos de José vendido por sus hermanos: documento elohista y yahvista (Gén 37,12-36); su lectura hace ver divergencias acusadas de relatos diversos. ¿Cuál es la verdad histórica del intento del hagiógrafo? «En lugar de elegir, el autor inspirado, o uno de sus predecesores, combina; pero esta *yuxtaposición* nos advierte prácticamente que no pretende decidir entre las dos versiones o afirmar las dos igualmente, sino que tiene por único fin no perder nada del tesoro de las tradiciones de Israel» [50]. La verdad de su intento y de la historia está en el consenso sustantivo de ambas recensiones, si lo que se propone es enseñanza histórica.

Sobre este tema fue de gran valía el artículo de I. Guidi titulado: «L'historiographie chez les sémites» [51]. En él hacía ver con fuentes extrabíblicas, etíopes y árabes, el modo de componer la historia los semitas, combinando, entreverando y yuxtaponiendo las diversas versiones y fuentes de un mismo relato, para conservar todo el material, y admitir, y dejar ver al juicio del lector, que el intento histórico está en el consenso sustantivo de los hechos.

A este propósito de la «historia antigua oriental» es interesante transcribir parte de la carta que la P. Comisión Bíblica dirigió al cardenal Suhard, el 16 de enero de 1948, a propósito, parte de ella, «del género literario de los once primeros capítulos del Génesis.

[50] LEVIE, o.c., p.299.
[51] Rev. Bib. (1906) 509-519; cf. F. SALVONI, *La storiografia degli antichi israeliti:* La Senola Catt. (1935) 155-171.

«La cuestión de las formas literarias de los once primeros capítulos del Génesis está aún mucho más oscura y complicada (que la fecha de los documentos-fuente del Pentateuco). Estas formas literarias no responden a ninguna de nuestras categorías clásicas, y no pueden ser juzgadas a la luz de los géneros literarios greco-latinos o modernos. No puede, por consiguiente, negarse ni afirmarse la historicidad en bloque, ni aplicarles indebidamente las normas de un género literario en cuya clasificación no cabe. Si convenimos en no ver en estos capítulos historia en el sentido clásico y moderno, se debe confesar asimismo que los datos científicos actuales no permiten presentar una solución *positiva* a todos los problemas que ellos plantean. El primer deber de la exégesis científica es aquí estudiar atentamente, por de pronto, los problemas literarios, científicos, históricos, culturales y religiosos relacionados con estos capítulos; luego, examinar de cerca los procedimientos literarios de los antiguos pueblos orientales, su psicología, su manera de expresarse y su *noción misma de la verdad histórica;* será necesario, en una palabra, reunir sin prejuicios todo el material de las ciencias paleontológica e histórica, epigráfica y literaria. Sólo de esta manera podemos esperar ver más claro en la verdadera naturaleza de ciertos relatos de los primeros capítulos del Génesis. Declarar *a priori* que sus relatos no contienen historia en el sentido moderno de la palabra dejaría fácilmente entender que ellos no la tienen en ningún sentido, siendo así que la refieren en un lenguaje simple y figurado, adaptado a las inteligencias de una humanidad menos desarrollada, las verdades fundamentales propuestas a la economía de la salvación, al mismo tiempo que la descripción popular de los orígenes del género humano y del pueblo elegido» [52].

2) *La historia como relato «libre».*—Es la narración que, teniendo un núcleo histórico, se lo amplifica y ornamenta deliberadamente para deleitar y hacerla más plástica, en orden a obtener una finalidad *didáctica.* En este género suelen incluirse los libros de Rut, Tobías, Ester. De aquí el poder presentar un hecho con una descripción de época posterior. De ello hay ejemplos concretos en la Biblia, como ya antes, al presentar la objeción a la historicidad estricta de algunos relatos bíblicos, se hizo al entrar en esta cuestión.

3) *La historia «religiosa».*—Es el enfoque propio de todo relato histórico bíblico. El autor recoge el núcleo histórico; lo selecciona; omite lo que no interesa a su propósito; pero, sobre todo, lo idealiza, y polariza todo su relato desde esta visión teológica de Dios, como causa de toda acción secundaria—conforme al concepto tan característico de la «causalidad» en los pueblos semitas, como antes se ha expuesto—, y de la providencia de Dios sobre su pueblo.

Ejemplo de ello son el relato de la conquista de Jericó; la visión de la estancia de Israel en el desierto y toda la legislación cultual que se da en el Exodo; el marcado enfoque religioso-cultual de los libros de las Crónicas, etc.

[52] EB n.584.

Es la historia—verdadera historia—, pero valorada dentro de un esquema religioso: en su pasado, en su profundo sentido cultual, y en su valoración honda para ejemplo de proyección trascendente al futuro religioso del pueblo.

Suele tener tres características marcadas: *a)* la manera humana y *sencilla de escribir* los hagiógrafos. No relacionan los hechos con revelaciones especiales, sino que acuden a tradiciones y fuentes; *b)* el *sentido profético* de su obra: «ven y señalan en la historia, ante todo, la acción de Dios», guiando la historia en su pueblo elegido por razón de la alianza hecha y con la perspectiva mesiánica que incluye; *c)* la finalidad no puramente teórica, sino *práctica*. La «historia de la alianza de Dios con el pueblo de Israel tiende a informar la vida humana para que corresponda a la obra y revelación de Dios, para que el pueblo como tal, y cada uno en particular, sea un aliado digno de Dios», conforme lo pide expresamente el salmo 78,7 [53]. De ahí los enfoques fraccionados de los relatos, prescindiendo de las cosas que no resaltan o no sirven tan bien a esta finalidad, bastándoles, muchas veces, el acusar esa línea teleológica general de Dios sobre su pueblo en orden a la finalidad concreta de este propósito.

4) *La historia «profético-apocalíptica».*—Es género característico de los hebreos. Presenta la historia futura—el núcleo fundamental—con símbolos característicos del «género apocalíptico». Y como profética, sólo se hace plenamente comprensible a la hora de su cumplimiento. Salvo en el caso de que la presentación profética pudiera ser—se habla hipotéticamente, en algún caso—género literario con «apariencias» [54].

5) *La historia de tipo «midrash».*—El «midrash» es propio de los hebreos. El «midrash» histórico es una elaboración sobre un hecho con algún fundamento histórico, o un acontecimiento, en orden a una finalidad de instrucción o persuasión edificante.

Aparece en los últimos tiempos del judaísmo. Nació como comentario al A. T. Si era un comentario legislativo se llamaba *halakah;* si de tipo edificante, *haggadah.* Está muy representado en el Talmud. Esta *haggadah* en el Talmud «es a veces graciosa y sugestiva, otras veces apagada, otras un poco ridícula. La ocasión es a menudo un texto bíblico; pero al desarrollarse el género, la *haggadah* puede ser también independiente. Su fin es inculcar la piedad, el amor a la Ley, las virtudes; se hace con

[53] J. Schildenberger, *Géneros literarios del A. T.*, en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957) p.125-127.

[54] B. Rigaux, *L'interprétation apocalyptique de l'histoire*, en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957) p.245-273.

frecuencia maravillosa, cargada de episodios extraordinarios, incluso fantásticos»[55]. Es el «midrash» histórico un género afín al «relato libre», con el que puede, en ocasiones, identificarse. Tal sería para varios autores los libros de Judit[56]; lo mismo que el libro de Ester. Schildenberger, en su *Comentario al libro de Ester*[57], viene a incluirlo en este género, al admitir un «relato libre con núcleo histórico». Pero también reviste la forma de una narración verdaderamente histórica, aunque calcada su estructura en pasajes bíblicos anteriores, para actualizarlos.

6) *La historia «etiológica».*—Son las narraciones en las que, al presentarse un hecho histórico, se busca, científicamente o bajo un aspecto libre de propósito temático en el autor sagrado, la causa *(aitía* = causa) que lo produce o con la que se relaciona, sea por intento libre del autor sagrado, o por recibir su explicación, generalmente no científica, por vía de tradición popular o de folklore. Tal es en la Biblia el relato de la multiplicación de lenguas y el origen de la torre de Babel (Gén 11,1-9)[58].

Como se ve, y aún los «géneros literarios» históricos han de multiplicarse, el concepto de verdad histórica entre los orientales, y en concreto en la Biblia, está sometido a un concepto objetivamente de contenido verdadero, a veces nuclear, pero encuadrado en un amplio margen de desarrollo literario o didáctico.

7) *El hagiógrafo «opinante».*—A. Moretti publicó un interesante artículo titulado: «De Scripturarum inerrantia et de hagiographis opinantibus»[59]. En él se pasa revista especialmente a las más recientes propuestas de solución. El autor, después de enjuiciar estas soluciones, insiste en la del «hagiógrafo *opinante*». En esta hipótesis, el compromiso de armonización entre la inerrancia bíblica y estas afirmaciones no existiría, porque el hagiógrafo no *afirmaba,* sino sólo las transmitía *condicionalmente:* «opinativamente».

Presenta para su análisis de esta «quaestio biblica» cuatro grupos.

Aquí se consideran sólo el grupo 2 y 3: el hagiógrafo «opinante» en las narraciones históricas *lejanas* y la actividad

[55] LEVIE, o.c., p.306.

[56] A. MILLER, *Judit,* en *Biblia de Bonn* (1940) p.4ss; BARNEQ, en su introducción a la *Biblia de Jerusalén* p.12-15.

[57] (1941) p.23-33.

[58] J. CHAINE, *Le livre de la Génèse* (1951) p.159-167; A. CLAMER, *Génèse* p.225ss; A. IBÁÑEZ ARANA, *Las etiologías etimológicas del Pentateuco:* en Scriptorium Victoriense (1963) 241-275.

[59] Divus Thomas Pla. (1959) 34-68.

del hagiógrafo «opinante» en las «minuta historica adiuncta»: en las pequeñas cosas que se narran en esos relatos.

La posición que siguen estos autores se puede sintetizar, en lo fundamental, así: En los relatos de cosas históricas de las que el hagiógrafo no es testigo presencial, máxime de las cosas muy lejanas, el autor sagrado, pretendiendo hacer historia objetiva y verdadera, puede encontrarse con relatos revestidos con elementos no históricos, sino ornamentales, de apariencia histórica, en cuyo caso él puede condicionar su pensamiento así: queriendo transmitir como historia lo que es objetivamente tal, pero dejando condicionado su juicio a lo que no es historia, o sobre lo que él no tiene seguridad que lo sea.

A esto se añaden juicios de Herodoto [60] y Tucídides [61], según los cuales, en las narraciones históricas «no todas las cosas han de ser creídas» (Herodoto), pues a las muy lejanas con dificultad se puede prestar fe a todas ellas (Tucídides).

Schildenberger cita como «minuta historica», v.gr., las discrepancias de Mt (10,9ss y Mc 6,8) sobre el mandato que da el Señor a los apóstoles, que «no lleven... ni calzado, ni báculo», según Mt, y que no lleven «sino *tan sólo* báculo..., pero que *calcen* sandalias»; u otras semejantes: dos endemoniados en Gerasa (Mt 2,28) o uno solo (Mc 5,2; Lc 8,27); dos ciegos junto a Jericó (Mc 10,46) o uno solo (Lc 18,35); los ángeles en el sepulcro de Cristo, después de su resurrección, son dos (Lc 24,4ss) o uno solo (Mt 28,2; Mc 16,5); lo mismo que la discrepancia de las «negaciones» de San Pedro en los sinópticos, etc., y que las juzga el hagiógrafo «opinativamente» [62].

A esto mismo llevarían las narraciones «duplicadas» de un mismo hecho histórico en el A. T., con las divergencias redaccionales que traen de las diversas «fuentes».

Igualmente las listas «genealógicas» que se transmiten, listas de «funcionarios» o la «cronología» de los reyes de Israel, etc., que se encuentran, v.gr., en los libros de Samuel, Crónicas. Lo mismo sucedería con los libros de Esdras y Nehemías. «Es probable que estén basados en piezas de archivos. Pero la intención del hagiógrafo inspirado, ¿es garantizar todos los detalles o solamente garantizarlas como piezas de archivos más o menos contemporáneos o próximas a los sucesos que él juzga

[60] *Hist.* VII 152; cf. IV 42.
[61] *Hist. belli pelop.* I 20.
[62] *Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis der Hl. Schrift* (1950) p.250.

útiles a su historia y verdaderos en sustancia, sin que haya tenido los medios de controlarlos o criticarlos?» [63].

Y poco antes escribe: «Se plantea aquí todo el problema de la conciencia histórica del historiador antiguo. Un historiador antiguo, ¿tenía verdaderamente, positivamente, la intención de garantizar en todos sus detalles un documento del cual percibía, al menos vagamente, que no había podido hacer la crítica rigurosa? ¿Tenía positivamente las pretensiones de exactitud crítica de nuestros modernos cuando extraen el contenido de un documento, y nos afirmaba con ello esta intención de exactitud crítica?» [64].

Por eso, estos autores recurren a la solución de que el hagiógrafo, en estos casos, lo transmite con juicio *condicionado,* como una «opinión», o supuesto que el dato sea verdadero.

Observaciones sobre esta posición.—Indudablemente que el hagiógrafo que simplemente *opina* no compromete su juicio enseñando un error, ya que éste se encuentra, formalmente, en el *juicio* afirmativo o negativo, y la inspiración bíblica se desenvuelve en un plano analógico sobrenatural.

Pero ¿se justifica esta posición de los hagiógrafos en estos casos? Parece que no, por las razones siguientes:

a) Hay casos en los que, al intentarse por un mismo autor dos narraciones divergentes, ello mismo manifiesta que el intento del autor es sólo enseñar las coincidencias fundamentales. Tales, v.gr., Génesis, alegados por A. Moretti: la original sequedad 2,5 y océano original 1,2; son creados el varón, las plantas, los animales, la mujer, en el capítulo 2, mientras que en el capítulo 1 el orden es: las plantas, los animales, el hombre varón y la mujer; las aves juntamente con los peces son formados de las aguas según 1,20; por el contrario, son formados del limo de la tierra según 2,19 (p.62).

Tampoco hay problema en las descripciones o narraciones poéticas, en las que el margen de ornamentación que el hagiógrafo añade en nada compromete el intento directo histórico del hagiógrafo.

Pero esto no es lo ordinario. Ni probablemente se puede aplicar un criterio histórico-crítico, del tipo de Herodoto o Tucídides, a los autores semitas bíblicos. Estos están más cerca de una mentalidad primitiva. Y cuando relatan una serie de elementos recibidos de la tradición, máxime en pueblos semitas, seguramente que se aceptan estos relatos «históricos» como tales, al menos en general. Así dice Benoît:

[63] LEVIE, o.c., p.297.
[64] LEVIE, o.c., p.296.

> «Sería inútil decir que el escritor sagrado no afirma el movimiento del sol alrededor de la tierra; o la derrota de Baltasar, «hijo de Nabónides, por Darío el Medo» (Dan 5,2; 6,1); como sería ingenuo pretender que no estaba convencido de lo uno o de lo otro; él creía estas cosas de verdad, y las afirmaba en consecuencia» [65].

Habría, pues, que suponer que los hagiógrafos historiadores, conscientemente, al transmitir un relato histórico lo condicionaban así: «Me hago responsable y sólo quiero transmitir como historia lo que realmente hay de histórico en este relato; lo demás lo transmito sin hacerme responsable y con el valor que tenga».

Pero esta actitud mental y consciente en el hagiógrafo historiador semita parece, ordinariamente, improbable.

b) Esta posición del hagiógrafo «opinante» parece que va contra el decreto de la P. Comisión Bíblica, sobre las «citas implícitas».

En efecto, el decreto dice así:

> «Si para solucionar las dificultades que se presentan en algunos textos de la Sagrada Escritura que parecen narrar hechos históricos, es lícito al exegeta católico afirmar que se trata en tales casos de una cita oculta o implícita de un documento escrito por un autor no inspirado, cuyas afirmaciones el autor inspirado de ningún modo pretende aprobar o hacerlas suyas y que, por tanto, no pueden considerarse inmunes de error.
>
> La susodicha Comisión juzgó que se debía responder: *Negativamente*, excepto el caso en el que, salvo el sentir y juicio de la Iglesia, se pruebe con argumentos sólidos que: 1.º, el hagiógrafo cita ciertamente palabras o documentos de otro; y 2.º, que ni los aprueba ni los hace suyos, de suerte que se piense fundadamente que no habla en nombre propio» [66].

El primer punto es claro. El historiador de hechos de los cuales él no es testigo presencial ha de usar fuentes. Y tratándose de épocas remotas, usará también, y frecuentemente, de documentos escritos. Pero la segunda condición que exige la Comisión Bíblica: «que ni los aprueba ni los hace suyos, de suerte que se piense fundadamente que no habla en nombre propio», y esto probado con «sólidos argumentos», está muy lejos de cumplirse en esta teoría del hagiógrafo «opinante», considerada como solución ordinaria.

c) Si esta teoría se admite como *principio*, se abre una fisura demoledora de la historicidad de los libros bíblicos. ¿Cuál es lo histórico y lo no histórico en los relatos? ¿Lo sabía el hagiógrago? Esa forma condicionada en que dejaría su juicio sobre lo histórico, en el mejor de los casos sólo parcialmente sabido, y lo

[65] *Initiation biblique* (1954) p.39.
[66] EB n.153.

otro, que no sabe si es histórico, deja a los relatos históricos sometidos a una fuerte incertidumbre sobre su misma historicidad. Es un historiador que intenta hacer historia, pero, por no saber hasta dónde se extiende el límite de lo verdadero y de lo no histórico, lo transmite con tal vaguedad y condiciona su juicio de tal manera, que el historiador viene casi a no ser historiador.

d) Por otra parte, las pequeñas diferencias redaccionales de los sinópticos, que tienen otra explicación generalmente admitida, y algunos de cuyos ejemplos fueron antes citados, no se justifican tampoco por el hagiógrafo «opinante», aparte de que así se destruye la historicidad de las mismas. Pues si vienen condicionadas en el juicio del hagiógrafo a como hayan sido en su realidad; si, v.gr., Mc (6,8) no coincide con el lugar paralelo de Mt (10,9ss), se seguiría que esta cita de Mc no tenía valor de afirmación *histórica* en el intento de este evangelista. Pero en segundo lugar, ¿tendría valor histórico en el intento de Mt? Porque si éste la daba también condicionalmente, ¿quién garantizaría que el relato de Mt respondía más a la forma *histórica* en que se dijo? Aplicado este principio a otras «minuta histórica», se llegaría a abrir una brecha en el mismo intento histórico de los autores, al tiempo que se quedaba uno en el escepticismo.

Por eso esta teoría, ni por actitud mental de los autores, ni por las consecuencias a que llevaría su principio, lo mismo que por no estar de acuerdo con el decreto de las «citas implícitas» de la P. Comisión Bíblica, parece que no es una teoría de solución universal positivamente científica. Sólo valdría en el caso en que se cumplan las condiciones indicadas por la P. Comisión Bíblica.

Acaso pueda encontrar esto una explicación más fácil basándose en una «disociación psicológica», antes expuesta. Porque, en este caso, no es el hagiógrafo el que *condiciona* conscientemente su juicio sobre el valor de los hechos históricos que alega, sino que *prescinde* del valor de algunos de ellos, porque su objetivo no es ése. La fuerza de su juicio *cae* directamente sobre el propósito de su intento, y las demás cosas, ni las afirma ni las niega, sino simplemente las relata [67].

8) *Relatos posteriormente «interpretados».*—Otro aspecto de gran importancia en orden a la valoración histórica de ciertos pasajes o libros bíblicos es la «interpretación» que, de un pasaje en un momento histórico, dan los hagiógrafos en un estadio posterior, como puede ser al componer sus obras. Lo que po-

[67] M. de Tuya, *La inerrancia bíblica y el hagiógrafo «opinante»*: Est. Ecl. (1960) 339-347.

dría extrañar a primera vista, por no estar comprendido por los oyentes en su momento histórico preciso, encuentra su lógica explicación en estos procedimientos redaccionales. Pues esta consideración hace ver que una mayor plenitud de contenido, que se descubre a la luz de una enseñanza o revelación posterior, no invalida la historia del primer estadio, sino que la conserva al desentrañar los valores en ella encerrados, o al vincularle un sentido mayor, que, en algún modo, pueda caber en el relato histórico primero. Labor del exegeta será saber los límites primeros y las amplificaciones segundas. Lo que es poner de manifiesto el valor histórico del relato primero al penetrarlo, o destacarlo, o al situarlo en un marco que lo destaca mejor. Algunos ejemplos lo harán ver.

Como ejemplo de todo un desentrañamiento de contenido a la luz de las meditaciones después de la gran iluminación de Pentecostés, está el evangelio de San Juan. Es el desentrañar del valor histórico de las enseñanzas de Cristo el «pleno» contenido en ellas encerrado.

Otro aspecto se realiza cuando el hagiógrafo busca un motivo nuevo, por una visión plena de los hechos a la luz posterior de la revelación, y sustituye formas primitivas literarias históricas por otras que, conservando el relato histórico, lo destacan más al encuadrarlo en detalles que tienen ya la *interpretación* del relato a la luz de la fe posterior.

Así, a la hora de la muerte de Cristo, el centurión de la custodia lo engrandece diciendo: «Este *hombre* era realmente *justo*», según relato de Lc, sin duda aquí primitivo (Lc 23,47). Pero, en cambio, en Mt-Mc el mismo centurión dice: «Verdaderamente *éste* era *Hijo de Dios*» (Mt 27,54; Mc 15,39). Este segundo relato está ya *interpretado* en función del conocimiento que se tiene de Cristo. Pero no por ello se altera el valor histórico de la escena; se la valora en plenitud al darle esta *interpretación* auténtica.

También en este grupo se incluyen las «retractaciones» de temas primitivos por «reelaboración» en una fase segunda. Ejemplo global, el evangelio aramaico de Mt, primitivo, «reelaborado» en su versión griega por un mayor enfoque «moralista» en varios pasajes. Esta «reelaboración», que muchas veces es *interpretativa* de los pasajes del evangelio aramaico, y otras *completiva*, no anula la *historicidad* del mismo. Como ejemplo *completivo* está el salmo *Miserere*, en el que un autor postexílico pide la reconstrucción de los muros de Jerusalén.

También aquí *puede* tratarse—aunque sólo se indica—de otra forma de «interpretación», y que puede afectar a pasajes

no sólo estilísticamente *históricos*. Serían aquellos pasajes, generalmente del A. T., los cuales, al ser utilizados por un hagiógrafo neotestamentario, los enriquece con una novedad de contenido que no tenían propiamente, no sólo en el intento del hagiógrafo paleotestamentario, pero ni tampoco propiamente en el intento de Dios. No se trataría, pues, de un caso de «sentido pleno», sino de un enriquecimiento que el hagiógrafo *pone de su parte* al «retractar» un vocabulario o un tema paleotestamentario. Ejemplo global pudiera ser el *Magnificat*. Pero estas alteraciones es necesario valorarlas y tenerlas en cuenta precisamente para no devaluar el valor histórico de estos pasajes primitivos o secundarios.

Un ejemplo recapitulador de historia bíblica

Estos diversos tipos de historia considerados no siempre se dan en la realidad con una forma e independencia exclusivas; frecuentemente revisten una forma *mixta:* se encuentran en ellos elementos de diversos grupos considerados. Así la «historia antigua», o el «relato libre», o la «historia según las apariencias», etc., siempre tienen contacto con la «historia religiosa», al menos en un sentido amplio, pues siempre son relatos histórico-religiosos.

Algunos otros géneros literarios *parciales,* v.gr., cronología, uso artificioso de los números, etc., se los considera en el apartado general sobre «géneros literarios», adonde se remite para su complemento.

Como un ejemplo normativo de estas elaboraciones, en concreto, de una estructuración de «historia religiosa», se va a dar parte del interesante estudio de Schildenberger sobre la finalidad y estructura del libro (en él se incluyen los dos) de las Crónicas o Paralipómenos.

«Como se ve, nos encontramos aquí otra vez con la misma intención de los «profetas anteriores». Además se trata también aquí de una historia soteriológica, en toda la extensión de la palabra. Es más, en este grupo de libros, el punto de vista religioso predomina de manera aún más clara y exclusiva que en el primero. En los Paralipómenos se presenta un número de profetas muy superior al que hemos hallado en el libro de los Reyes, y el culto del templo ocupa un puesto muy significativo. Israel viene descrito ya en la época de los Reyes más bien como una comunidad cúltica que como un pueblo, y la más noble tarea de los reyes consiste en el cuidado del templo y del culto. También el gobierno divino de la historia y la inmediata intervención de Dios se hallan aquí más subraya-

dos aún que en Samuel y en los libros de los Reyes (cf. 1 Par 10, 14; 11,3; 21,16; 2 Par 7,1; 20,1-30; 24,24; 25,16.20; 26,19s; 35,22; 36,22; Esd 1,1).

El peculiar carácter de las Crónicas se hace notar ante todo en lo que las distingue de Samuel y Reyes. Hasta el silencio del cronista es significativo. Así nos refiere sobre el reinado de Saúl tan sólo el fin, pasando en seguida a la traslación del gobierno sobre todo Israel a David, sin mencionar el reinado de Isbaal sobre las tribus del norte. Se calla los riesgos que el gobierno de David había corrido por Absalón, la tentativa de Adonías de hacerse sucesor de David y la historia del reino del norte la toca sólo casualmente. Con esto, según su propia manera, pone de relieve la elección divina de David y de Salomón y de la dinastía davídica, que ya en Samuel y Reyes se había hecho resaltar.

Ese hacer caso omiso del reino de Israel se refiere esencialmente a sus reyes, siendo ellos los que habían desgarrado la unidad del pueblo, sobre todo su unidad religiosa; pero no afecta a las mismas tribus del norte. Le importa referir que a los sacerdotes y levitas del reino del norte se unían todos aquellos que «buscaban a Yahvé, el Dios de Israel», para participar del culto en Jerusalén (2 Par 11,16; 30,11.18.25; 31,1), y que en Jerusalén vivían, según 1 Par 9,3, además de los judíos y benjaminitas, algunos miembros de las tribus de Efraím y Manasés, es decir, de las principales tribus del reino del norte. Los que regresan del cautiverio se sienten los representantes de todo el pueblo de las doce tribus (Esd 6,17; 8,35).

El cronista nombra también a profetas que vivían en el reino del norte (2 Par 10,15; 21,12; 28,9), y los ciudadanos de ambos reinos aparecen como hermanos (11,4; 28,11). Nos relata también una noble acción realizada por los israelitas del norte para con los judíos (2 Par 28,9-15), y el mismo cisma constituye una providencia de Dios (2 Par 10,15; 11,4).

Además calla el adulterio de David y asesinato de Urías y la idolatría de Salomón. Por eso resulta palpable que al cronista interesaba sobre todo fijar los *rasgos ideales* del carácter de estos dos soberanos. Mas con eso no entiende presentarlos sin tachas. Nos narra la arrogancia de David, que le había empujado a ordenar un censo, porque, como consecuencia de ello, se fija el sitio para el templo (1 Par 21), y relata cómo Nehemías recuerda el pecado de Salomón (Neh 13,26). Con su referencia a la promesa que Yahvé ha hecho por boca del profeta Ahías a Jeroboán (2 Par 10,15), el cronista nos hace comprender que no quiere pasar por alto la exposición del

libro de los Reyes en la que este vaticinio aparece como el castigo que Salomón hubo de sufrir por su idolatría (1 Re 11; cf. también 2 Par 9,29). Mas el punto de vista bajo el cual considera él la historia de Salomón no exige aparentemente que hable también de esta infidelidad.

Las intenciones del cronista se hacen patentes sobre todo en que lo narra de distinta manera que Samuel y Reyes. David aparece como el gran organizador del culto del templo (1 Par 23-26), que prepara la edificación del templo con la entrega a Salomón de inmensas sumas y con el plan divino de la obra (1 Par 28,1-29,19). «El siervo de Dios» (1 Par 17,4.7) y «el hombre de Dios» (Neh 12,24.35), David, se coloca en igual condición que el «siervo de Dios» (1 Par 6,34; 2 Par 24, 6.9), y el «hombre de Dios» (1 Par 23,14; Esd 3,2), Moisés, el legislador. Se nota también el alto concepto de la realeza davídica en el hecho que se la señala como «realeza de Yahvé» (1 Par 17,14; 2 Par 13,8), y en la afirmación de que David y los sucesores que de él descienden están sentados sobre el «trono de Yahvé» (1 Par 28,5; 29,23). Ciertamente el culto de los sacrificios y el servicio del santuario son la tarea propia de los sacerdotes y levitas; mas su dirección y presidencia la tiene el mismo rey (cf. 1 Par 15s; 2 Par 5-7; 24,4ss), y las reformas de culto no han sido obra de los sacerdotes, sino de piadosos reyes (2 Par 29,3-31,21; 34,3-35,20).

Sin duda, el cronista, lo mismo que el autor del libro de los Reyes, ve la consumación escatológica de Israel en los últimos tiempos (Esd 9,14s; 10,2; Neh 1,9), junto con la promesa hecha a David sobre la perpetuidad de su dinastía (1 Par 17, 14), lo cual significa en concreto que el Rey-Salvador escatológico, el Mesías, ha de descender del linaje davídico (cf. Jer 23,5s, vaticinio que después del destierro deja sus huellas en Zac 3,8; 6,12).

Esto se manifiesta, en la obra del cronista, en el hecho de trazar el árbol genealógico aún más adelante del tiempo de Esdras (1 Par 3), igual que el de los príncipes de los sacerdotes (Neh 12,10s). La profecía posterior ve juntamente en sus cuadros mesiánicos la realeza y el sacerdocio en un pacífico acuerdo (Jer 33,21ss; Ez 45,13-46,12; Zac 4,11-14; 6,13). Los profetas ven el tiempo mesiánico generalmente bajo las formas de la teocracia del Antiguo Testamento, como una vuelta al tiempo davídico (cf. Is 1,26; 9,6; 11,13s; 16,5), como se llama también el mismo Mesías algunas veces David sencillamente (Jer 30,9; Ez 34,23s; 37,24s; Os 3,5).

La fulgurante descripción de David y Salomón en las Cró-

nicas, que sobrepasa a la de Samuel y Reyes, no quiere despertar tan sólo un hermoso recuerdo de gloriosos días del pasado, sino ofrecer, en el mismo cuadro del pasado, un vislumbre del feliz futuro, que, como sabemos, está fundado por Dios en sus promesas a estos reyes, sobre todo a David (1 Par 17). Y esto es ciertamente posible según el sintético modo de pensar de los hebreos. También Ps 89(88),21-30 (sobre todo los v.26ss) hace brillar a David en el fulgor de su gran descendiente.

Las Crónicas, en comparación con Samuel y Reyes, nos dan la impresión de hallarse ya más alejadas cronológicamente del pasado, y que en ellas los acontecimientos han sido objeto de algunos adornos literarios.

Para prueba citemos algunos ejemplos: El himno que, por orden de David, cantan Asaf y sus hermanos en ocasión del traslado del arca de la alianza (1 Par 16,7-36), está compuesto por trozos de salmos posteriores (105,1-5; 96,1-13; 106,1.47s), de modo que el final de la canción y la aclamación del pueblo están formados por la conclusión del cuarto libro de los Salmos (Ps 106,48). Esta anacronística descripción halla su razón, según el modo de pensar sintético, en la idea de que David es el padre del canto de los salmos y que él ha determinado de manera decisiva el canto litúrgico. Con este modo de proceder el cronista, por un lado acerca a sus contemporáneos al pasado, puesto que lo reviste de formas con las que ya están familiarizados, y por otro lado les inculca el respeto a estas mismas formas, haciéndolas derivar de David.

Con el mismo derecho puede describir el culto en general, según las leyes del culto del Pentateuco, leyes que, aunque hayan pasado por un largo desarrollo, son en su germen y raíz mosaicas; 2 Sam 6,14 habla tan sólo de «portadores» del arca de la alianza; según 1 Re 8,3, la llevan los sacerdotes, como también en Jos 3,6.8, etc.; Jos 8,33, «los sacerdotes levíticos». En cambio, según 1 Par 15,2, David ordena, en conformidad con Núm 4,15, que tan sólo los levitas tienen el derecho de llevarla, lo que después también se observa (15,15). Y lo mismo, según 2 Par 5,4 y el texto paralelo de 1 Re 8,3, son los levitas, y no los sacerdotes, los que llevan el arca. En 1 Re 8,4 se habla, en cambio, de sacerdotes y levitas (juntos), como también en 2 Par 5,5; mas esta indicación falta en el manuscrito de los Setenta B y en el texto de los Setenta del libro de los Reyes, editado por Lagarde; 2 Par 5,7 concuerda con 1 Re 8,6 en la afirmación de que los sacerdotes ponían el arca en el Tabernáculo en el Santísimo, donde los levitas no

podían entrar. Según 2 Sam 8,18, los hijos de David habrían sido sacerdotes, y según 2 Sam 20,26, el jairita Ira habría sido sacerdote de David, o sea laico, pues en esta época los laicos aún sacrificaban fuera del tabernáculo y del arca (cf. Jue 6,26s; 13,16.19; 1 Sam 14,34s). Mas en tiempos del cronista ya no se conocía ese sacerdocio de seglares. Por eso él coloca a los hijos de David entre «los primeros al lado del rey» (1 Par 18,17). De Ira no habla.

La carta de Salomón al rey Hiram contiene, comparada con el mensaje referido en 1 Re 5,16-20, datos precisos sobre el culto (2 Par 2,3); pero lo que sobre todo llama la atención es el hecho de que Salomón explica la amplitud del templo (las medidas) que quiere edificar, y la justifica diciendo que «nuestro Dios es más grande que todos los dioses» (2,4). Semejante observación manifestaría verdaderamente poca habilidad diplomática. En cambio, en 1 Re 5,19, las palabras de Salomón corresponden a la situación: «Mira que yo pienso erigir una casa al nombre de Yahvé, mi Dios». Queda así también explicable que el pagano Hiram, según 1 Re 5,21, alabe a Yahvé de que haya dado a David un hijo sabio como sucesor. Esto es cortesía diplomática, y, además, el pagano cree en la existencia de dioses de otros pueblos. En 2 Par 2,11, en cambio, Hiram alaba a Yahvé, el Dios de Israel, «que ha hecho el cielo y la tierra». Esta amplificación resulta poco probable, si la consideramos desde el punto de vista puramente histórico. Pero con esto, el rey pagano, que ha colaborado a la edificación del templo del verdadero Dios, aparece ya como el representante de los paganos que, más temprano o más tarde, deben reconocer y venerar al verdadero Dios (2 Par 6,32s). También aquí el tipo recibe su brillo del antitipo.

Asombroso es el discurso que, antes del combate, el rey Abías de Judá dirige al ejército de Jeroboán (2 Par 13,4-12), sobre todo porque señala los becerros de oro de Jeroboán como «no-dioses», mientras que el Dios de los judíos sería Yahvé, del que ellos no habían apostatado (13,9ss). Al principio, el culto dado por Jeroboán a los becerros no ha sido sino un culto ilícito de Yahvé bajo la imagen del toro (cf. 1 Re 12, 28 y Ex 32,4s). El autor del libro de los Reyes distingue el culto de los becerros, «el pecado de Jeroboán» (1 Re 15,34), del culto a Baal y Astarté, que había sido introducido durante el reinado de Acab (16,31ss; 2 Re 10,28s); aunque también en el libro el culto de los becerros aparece ya en cierta manera como idolatría, a la que conduce con demasiada facilidad (1 Re 14,9.15; 16,26).

Eso es un modo profético de considerar las cosas, como lo hallamos más tarde en Oseas (8,4ss; 13,2). Pero en boca de Abías, de quien 1 Re 15,3 dice que había cometido los mismos pecados que su padre Roboán, entre los cuales se encontraba también la idolatría de los cananeos (1 Re 14,23s), llama nuestra atención esta manera profética de hablar y esta profesión de fidelidad hacia Yahvé.

También aquí parece revelarse una cierta idealización del pasado al generalizar lo bueno, que se hallaba más en Judá que en Israel (cf. 2 Par 12,12), como lo malo de Israel, para poder confrontar claramente los dos tipos, la teocracia davídica con el cisma de Israel.

También los profetas Oseas (2,17) y Jeremías (2,2s) idealizan el primer amor de Israel para con Yahvé, que se manifestaba en el hecho de que Israel había seguido la llamada de Yahvé al desierto aunque, como nos lo demuestran los libros del Exodo y de los Números, este amor ya había sido empañado por varias infidelidades. En la batalla, Abías pone en pie de guerra 400.000 y Jeroboán 800.000 hombres (13,17), cifras del todo inverosímiles, pero que, no obstante, ilustran la milagrosa ayuda que Yahvé ha concedido a sus fieles servidores.

Para lo que queda de la historia de Abías se remite al *midrash* del profeta Addo (13,22). Parece que de éste haya sido tomado también el presente relato. El *midrash* representa en la posterior literatura judaica una narración adornada con elementos legendarios. En sí, *midrash* quiere decir investigación, exégesis o el resultado de la exégesis. Jesús Sirach (51,23) llama a su escuela (o metafóricamente a su libro) «casa del *midrash*», esto es, una casa en la cual se estudia la Sagrada Escritura (cf. 24,23ss; 39,1ss). El verbo *darash* se aplica a Esdras para indicar su consagración al estudio de la Ley de Moisés (Esd 7,10).

Al hebreo no le gusta la exposición abstracta, sino la figurada; por eso ama el empleo de las parábolas, y así hace entrar también la doctrina soteriológica por medio de la fantasía en la mente de sus discípulos. El sentido y la legitimidad de este adorno de la historia sagrada por los judíos posteriores se ha de buscar en su intento de acercar a los lectores los rasgos esenciales de los hechos, la verdad y la doctrina práctica, que éstos incluyen, en una forma impresionante y fácil de retener, y que, además, es conforme a su mentalidad. Un adorno a la manera de *midrash* ya se halla en el libro de la Sabiduría (cf. 16,

25, sobre todo 17,2-20, con Núm 11,8; Ex 10,21ss). Parece muy probable que también en las fuentes del cronista la historia ya había sido desarrollada en este mismo sentido [68].

Relatos y deseos «menos morales»

Otro serio aspecto de la «cuestión bíblica» es el que presenta la santidad de la palabra de Dios en la Escritura, con ciertos relatos que se leen en la Biblia, lo mismo que ciertas leyes y deseos sumamente fuertes frente a la moral cristiana. Se pueden reducir a varios grupos:

a) FALTAS DE SINCERIDAD.—Se leen en la Biblia casos de «faltas de sinceridad», disimulos, mentiras, engaños. El autor sagrado no las censura. Pero más discutible sería saber si hay *indicios* en el texto de que él las aprueba. Se pueden citar algunos ejemplos:

1) Abraham, por temor a que lo maten, hace que su mujer Sara diga, al ir a Egipto, a los egipcios que era su «hermana» y no su mujer. Con lo que sucedería que iría así a parar al harén del Faraón, y salvaría Abraham la vida (Gén 12,10-21). Esta escena parece repetirse y ser un «duplicado» del caso de Abimelec, rey de Guerar (Gén 20,1-18).

2) Jacob obra fraudulentamente para obtener, instigado por su madre, la bendición de su padre Isaac, que estaba ciego, en lugar de que diese a su hermano Esaú la bendición patriarcal (Gén 27,1-40). A lo que se une la mentira explícita de Jacob (v.24).

3) Igualmente usa un truco injusto con Labán para hacerse rico (Gén 30,25-43).

4) Al salir de Egipto los israelitas, se dirá que por orden del mismo Yahvé pidan prestados objetos a sus vecinos y se marchen con ellos (Ex 3,22; 12,35-36).

5) Jahel, mujer de Heber, es alabada como «bendita entre las mujeres» (Jue 5,24), por haber invitado a Sísara, capitán del rey cananeo Jabín, a su tienda, y, quebrantando las leyes de la hospitalidad, le mató traidoramente, mientras Sísara dormía (Jue 4,1-24).

La explicación de estos casos, como ejemplo, parece ser la siguiente:

1) El caso de Abraham tiene su explicación en el mismo texto. Si en el primer pasaje le manda decir que era su «hermana» y no su mujer, para que, al arrebatarla el Faraón, no

[68] J. SCHILDENBERGER, *Géneros literarios del A. T.*, en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957) p.150-156.

le mate a él, es el mismo compilador de estas fuentes el que en el probable «duplicado» relata lo que el mismo Abraham dice a Abimelec: Aunque Sara es mi mujer, «es también en verdad mi *hermana*, hija de mi padre, pero no de madre, y la tomé por mujer» (Gén 20,11-13.16).

El hecho de poder desposarse uno con su hermana, por ser hija de su padre, pero no de madre, estaba admitido en la legislación babilónica. Y éste era precisamente el caso de Abraham. Y esto mismo estaba permitido en Israel (2 Sam 13,12ss), a pesar de la legislación mosaica, que lo prohibía (Lev 18,9.11). Pero el problema mayor surge al ver que Abraham autoriza salvar su vida sin importarle que su mujer sea llevada al harén del Faraón, exponiéndola así al adulterio. ¿Cómo justificar moralmente esto? Lo primero que se ocurre preguntar es: ¿no podrá haber «género literario» en ello? En todo caso, aun sólo literariamente considerado, es un ejemplo que ha de justificarse, aunque el relatarlo no es aprobarlo.

En aquel ambiente la mujer estaba sometida en todo al marido. El marido era dueño de su mujer como lo era de las cosas de la casa (Ex 20,17). Así se valoraba más la vida de Abraham que el deshonor de su esposa. Chaine calificó bien esta conducta de Abraham al decir que es la de «un beduino ladino» [69]. En el fondo late también la amplitud que había para divorciarse «por cualquier causa» (Mt 19,3-9); divorcio que sería luego autorizado por Moisés y reconocido lícito en la antigüedad por Cristo, como una «condescendencia» *(synkatábasis)* de Dios con Israel (Mt 19,8).

San Agustín ha visto en ello la confianza del patriarca en la providencia de Dios [70]. Y acaso sea ésta también la intención del hagiógrafo, como lo confirman los resultados del relato que él mismo expone: hacer ver la protección especial de Dios sobre Abraham en su peregrinar por obedecer a Dios.

2) El relato que se hace de Jacob suplantando a Esaú, las artes de su madre por suplantar los derechos de Esaú a favor de Jacob y la mentira de éste ante su padre para obtener los derechos de su bendición, el autor sagrado no los juzga; es un relator. El centro de su enfoque es el *hecho* de la bendición mesiánica a través de Jacob. Se destacan los caminos misteriosos de la Providencia. Aunque haya artificio literario en el relato del núcleo histórico, el enfoque y la afirmación del hagiógrafo es el *hecho*—concepción «etiológica»—de transmitirse las promesas mesiánicas por Jacob y no por Esaú.

[69] J. Chaine, *Le livre de la Génèse*, p.188.
[70] *Cont. Faust.* XXII 37.

3) El caso de Jacob y Labán, avariciosos, es notable. Quiere reiteradamente explotar a Jacob. Pero éste encuentra un truco para compensarse de los abusos a que Labán lo tuvo sometido. El relato está cargado de elementos pintorescos, con reflejos ambientales. Pero la enseñanza fundamental es la religiosa: el *hecho* de la protección de Dios sobre Jacob y su bendición (Gén 28,15). Los procedimientos, históricos, folklóricos o retóricos, son accidentales en el intento del hagiógrafo. «Esta anécdota curiosa, que reflejaba el carácter astuto de Jacob..., debía de correr en los ambientes pastoriles hebreos, y el autor sagrado la recoge y utiliza para mostrar la providencia especial de Dios hacia el gran patriarca de los israelitas. Como siempre, en todos estos relatos debemos buscar la enseñanza religiosa, sin dar importancia a lo anecdótico y pintoresco, que muchas veces está coloreado por la imaginación popular al transmitirlo» [71].

4) El despojo de Israel a los egipcios, pidiéndoles, a la hora de su marcha, «objetos de plata, de oro y vestidos» (Ex 3, 22) para que se lleven así «los despojos de Egipto» (Ex 3,20). Es raro pensar en una petición general de este tipo de objetos. Pero aun prescindiendo de la cuestión histórica, el problema de su moralidad afecta a su planteamiento literario. Marción acusaba a Dios de injusto por ordenar esto [72]. Santo Tomás resolvía el problema teológico diciendo que Dios es dueño de todos los bienes, y que puede hacerlos cambiar de mano, máxime aquí por compensación a los abusos de los egipcios con Israel.

Pero reconociéndose que la moral del A. T. no tiene la perfección del N. T. y que juega la *synkatábasis* en todo esto, la razón más inmediata puede ser otra, que afecta también a la dificultad siguiente, y allí se expondrá.

5) El caso de Jahel matando a traición al jefe enemigo Sísara puede, como la dificultad anterior, tener su explicación en lo siguiente:

«En la base de estos actos está la mentalidad nacional de la época: trata de estratagemas destinadas a engañar a un enemigo de la nación o asegurar la superioridad de la nación israelita sobre las naciones vecinas...; a los israelitas de entonces estos modos de obrar les parecían «maniobras de guerra», y, a su entender, de «buena guerra». Por eso las consideraban lícitas [73].

[71] M. García Cordero, *Biblia comentada* (1960) t.1 p.276-277.
[72] Tertuliano, *Adv. Marc.* II 20: ML 2,308.
[73] J. Levie, *La Bible, parole humaine et message de Dieu*, vers. esp. (1964) p.312.

b) RELATOS «CRUDOS» Y «CRUELES».—Este apartado puede tener dos aspectos. Uno es el simple relato que, como tal, es «crudo». Otro es la crudeza del modo mismo del relato.

El «relato».—Se pueden hacer algunas observaciones sobre este aspecto.

El oriental es, naturalmente, más realista en sus cosas, más crudo. Mas es para ellos algo normal. El occidental es más delicado, más eufemístico en sus relatos. Pero, como se ve, se está, por ello, en un terreno subjetivo. Y destinados los libros del A. T. inmediatamente a este público oriental, habían de ser escritos con su mentalidad. Por eso, como problema subjetivo para los otros, son razones de prudencia las que han de regular su uso en ciertas personas. Así, los mismos judíos fijaban una edad determinada a los jóvenes para la lectura del Cantar de los Cantares. Pero ciertos relatos de los libros históricos no encierran, a pesar de ser literatura oriental, el entretenimiento lento y descriptivo morboso, sino un relato rápido. Ejemplo: los «viejos» del relato de Susana.

El «contenido».—El «contenido» tiene problemas serios, pero que se explican por razón de la «synkatábasis» de Dios con Israel, a causa, como dijo Cristo a propósito del divorcio, de la «dureza de vuestros corazones» (Mt 19,8).

Así, entre otros, se citan algunos casos: aparece lícita, permitida, la «poligamia» (Gén 36,34; 1 Re 11,1-13); el «divorcio», sobre el cual se legislaba en Deuteronomio (Deut 24, 1-4); una legislación, a tono con las costumbres de entonces en el Oriente bíblico, sobre las mujeres tomadas como «botín» de guerra por los soldados, a los que se permitía, en condiciones determinadas, hacerlas sus esposas (Deut 21,10-14); lo mismo que sobre la «esclavitud» y las consecuencias de tener familia el esclavo (Ex 21,2-6).

Se pueden adelantar unas consideraciones, aunque no son los principios más directos de su solución.

1) Por el hecho de narrarse una escena no moral, no se sigue que el hagiógrafo la apruebe.

2) A veces, después del relato, viene la censura del hagiógrafo, o por el contexto del pasaje (Gén 9,24-27; c.19; 38.10; Jue 19,30, etc.). Aparte de otras consideraciones exegéticas que pudieran hacerse, como en Jue 19,30ss, el hagiógrafo tiende directamente a condenar el homosexualismo, por lo que no repara en presentar casos, como *pretexto* de evitarlo, que la moral censura.

3) Otras veces el hagiógrafo sólo relata el hecho. El lector será quien ha de sacar la conclusión a la vista de la ley natural

y de la Ley mosaica. Así quiere explicar San Agustín el caso de las hijas de Lot (Gén 19,30-38). Sin embargo, este caso pudiera ser muy bien una historia «etiológica» para presentar el origen despreciable, incestuoso, de los enemigos de Israel: los moabitas y amonitas (Gén 23,3-6).

4) También ha de tenerse en cuenta que, por alabar el hagiógrafo a una persona, no se entienden por ello alabados todos sus actos. El elogio de Judit no lleva precisamente el elogio de su engaño (Jdt 10,10ss; Gén 1,19ss, etc.) [74]. Sin embargo, ha de tenerse presente sobre esto lo que se dijo en el apartado titulado: «Faltas de sinceridad», n.5.

c) Relatos con procedimientos crueles.—En íntima conexión con el apartado anterior está éste con los relatos que se hacen de procedimientos penales o guerreros *crueles*.

Como ejemplo de estas «crueldades» se van a citar algunos casos:

1) Uno es el *herem*, que era la destrucción de una ciudad, que a veces llevaba anejo la muerte de todos sus habitantes, incluso mujeres y niños, y en que suele prohibirse el tomar botín. Tal es la conquista de Jericó (Jos c.17); con algunas reservas, se aplica el *herem* a otras ciudades: Hai (Jos 8,22. 24-26.28-29), Maceda (Jos 10,28), Libna (Jos 10,30-31), Laquis (Jos 10,32), Eglón (Jos 10,35), etc. Al terminar de relatar el *herem* sobre Asor, se dice: «Porque era designio de Yahvé que estos pueblos endureciesen su corazón en hacer la guerra a Israel, para que Israel los diese al anatema sin tener para ellos misericordia y los destruyera, como Yahvé se lo había mandado a Moisés» (Jos 11,20).

Y por haberse apoderado de parte del botín de Jericó, Acham fue lapidado con su mujer y sus hijos y las cosas de su propiedad (Jos 7). Por haberse quedado con parte del botín en la guerra contra los amalecitas, Saúl perderá la dignidad real (1 Sam c.15).

2) Otro aspecto son las matanzas que ordenan los mismos profetas o personas significadas.

Samuel mata por sí mismo al rey Agag «delante de Yahvé», como término de un *herem* (1 Sam 15,32-33).

Elías y Eliseo representan la lucha religiosa contra la impiedad de Ajab y Jezabel. Por eso Elías ordena que se mate a los 450 profetas de Baal (1 Re 18,40),

Ococías, afecto al culto de Baalzebub, cuando envía a consultar por su vida a Elías, éste manda que baje fuego

[74] Perrella, *Int. gen. a la S. Escritura*, vers. esp. (1954) p.110-111.

del cielo sobre las diversas embajadas de 50 hombres que se le acercaron, y los devoró (1 Re c.1).

3. En cambio, Jehú reúne astutamente a los adoradores y profetas de Baal en su templo, a quienes protegían Ajab y Jezabel, y los hace asesinar por sus soldados (2 Re 10,18-28). Jehú fue ungido, por orden de Eliseo, rey contra la dinastía de Ajab (2 Re 9,1-13); pero lleva su celo o ambición por asegurar el poder hasta usar una crueldad suma: hizo asesinar a 70 hijos de Ajab (2 Re 10,1-10). Con ello se jactaba de haber realizado las profecías de Elías: «que no caerá por tierra ni una de las palabras que Yahvé ha pronunciado contra la casa de Ajab. Yahvé cumple lo que declaró por medio de su siervo Elías» (2 Re 10,10).

Mató a los 42 hijos de Ococías, rey de Judá (2 Re 10,10-14), y a todos los que aún quedaban de la casa de Ajab (2 Re 10,17). El hagiógrafo lo comenta: fue «según la palabra que Yahvé había dicho a Elías» (2 Re 10,17); y hasta aparece la felicitación de Yahvé a él por lo hecho: «Yahvé dijo a Jehú: Por haber hecho lo que es recto a mis ojos, haciendo desaparecer a la casa de Ajab, conforme a mi voluntad, tus hijos se sentarán en el trono de Israel hasta la cuarta generación» (2 Re 10,30) [75].

En cambio, el episodio de los gabaonitas, a quienes David entrega, para que «cuelguen ante Yahvé» a siete de los hijos de Saúl (2 Sam 21,1-6), no es otra cosa que el cumplimiento de la «ley del talión», aplicada en una época de vigencia de la responsabilidad colectiva, familiar.

Sin embargo, la «ley del talión», en lugar de ser un castigo cruel, es una tendencia a la moderación, al tasar materialmente los daños inferidos e impedir que la vehemencia de las pasiones orientales se desbordase en mayor castigo que el daño recibido.

La narración de todos estos hechos, como podrían alegarse otros, se hace muy dura, y cruel en ocasiones, máxime ante la mentalidad actual y cristiana. Por eso es interesante ver los elementos que puedan orientar la solución.

Se ve en todo ello que rige un principio fundamental, que es la *synkatábasis* divina, en orden a que se use en ello una legislación penal, que era la que regía en el Oriente bíblico, y la única entonces conocida y eficaz. Desde el punto de vista de Dios, éste puede utilizar—permitir—estos hechos, para castigar culpas: son las «varas de los hombres».

Varios de estos libros en que se narran los hechos citados

[75] H. Stieglecker, *Härte und Grausamkeit in Alten Testament:* Theologisch-praktische Quartalschrift (1950) 1-30.105-128; (1951) 103-118.210-225.

están escritos en época bastante posterior a los hechos. En concreto, el libro de Josué está escrito varios siglos después de los acontecimientos. Esto hace ver que el libro, histórico en su fondo, tenga una redacción *didáctica* en orden a una finalidad religiosa. El autor quiere hacer ver, con los hechos antes descritos, aparte de episodios de la historia de la conquista, la gravedad de los cultos y costumbres cananeos, y la necesidad de *prevenir* a Israel contra ellos. Para esto da una descripción *totalitaria* de exterminio de las ciudades, con la aplicación, a veces, del *herem* total, que era la destrucción de la ciudad en honor de Yahvé. Así se hacía ver la supremacía de Yahvé sobre los dioses cananeos. Pero se ve ya la amplificación artificial que hay en ello, hecho por su finalidad *didáctica,* puesto que la arqueología probó que la conquista de Canaán fue muy larga y que hubo después de ella pervivencia de ciudades y de cultos e influjos cananeos.

Pero el autor sagrado, al ver la historia con esta portada religiosa, la ve con los usos y procedimientos penales guerreros de entonces: de *crueldad.* El lo ve como un hecho histórico que fue así, pero lo va a valorar, conforme al concepto semita, tan importante para esto, de causa y efecto [76], según el cual, lo que puede estar en alguna relación con la causa primera se lo atribuyen, sin más, a ella. Así lo que Dios *permitió*—el que Israel utilizase los procedimientos guerreros de entonces—se lo atribuyen, sin más, a él, como si él lo hubiese querido, ordenado, legislado. Era lo mismo que hacían los otros pueblos con sus dioses: así los asirio-babilónicos, o el rey Mesha, de Moab. Todo lo que ellos hicieron se lo atribuyen a su dios.

Pues bien, como el hagiógrafo, en la redacción de su obra —en todos los casos citados—, tiene una finalidad religiosa, ve que lo que hizo Israel, bien o mal, con sus procedimientos guerreros, Dios se lo *permitió,* lo que él traduce en que Dios se lo *ordenó.* Era providencia de Dios sobre Israel. Y lo pondrá explícitamente formulado en boca de Dios: preceptuándolo, aprobándolo. Así pone en boca de Dios la felicitación de Dios a Jehú por lo que hizo—crueldades—, porque, aunque él obrase por política, para asegurar el trono, *se seguía* que con su dinastía se aseguraba el culto del yahvismo y se veía, en el castigo infligido, el *hecho* del cumplimiento profético sobre la dinastía de Ajab. Tema fundamental y directo en que se fija el hagiógrafo.

A esto se une el que en la redacción, como en la historia de Jehú, se utilicen, para resaltar la historia y el valor didácti-

[76] Véase el apartado correspondiente de la «Cuestión bíblica», donde se estudia esto.

co-yahvista de su obra, elementos pintorescos, folklóricos de crueldad, con que se fue popularmente coloreando el relato primitivo.

Y en todo ello no hay incompatibilidad con la inspiración bíblica, que se «adapta» en las *descripciones* a los modos usuales, mientras que el *intento directo de su enseñanza* va a hacer ver los valores espirituales y religiosos del yahvismo: la necesidad de prevenirse contra infiltraciones de cultos y morales extranjeras y hacer ver la gravedad de esos cultos en los castigos que, con los modos guerreros usuales, Israel ejecutó en esos pueblos. Y en estos procedimientos no hubo revelación para ejecutarlos—precisamente Oseas anuncia que Yahvé castigará «las matanzas» hechas por Jehú, por lo que Dios pone fin al reinado de su dinastía (Os 1,4-5)—, y sí hubo los abusos y crueldades personales inherentes, pero todo ello, en su momento histórico, encuadrado en la providencia especial de Dios sobre Israel y valorado así, en la forma dicha, por el hagiógrafo.

Y esto, aparte de la *synkatábasis* en la legislación penal israelita, consignada y autorizada en la Biblia,

Imprecaciones

Uno de los problemas más interesantes y dificultosos de la exégesis bíblica es el problema de las «imprecaciones».

Existencia de las «imprecaciones» bíblicas.—En diversos pasajes de la Escritura aparecen invocaciones de males sobre los enemigos, algo que choca inmediatamente con la mentalidad cristiana. Y la extrañeza se aumenta aún al ver la forma insistente y dura con que, literariamente, aparece expresado este deseo de mal al prójimo. Los Salmos, Jeremías y Nehemías son modelos verdaderamente duros de estas «imprecaciones». Así, en el salmo 109 se lee:

> «Pon sobre él a un impío, y esté a su diestra el acusador.
> Cuando es juzgado, sea condenado, y sea ineficaz su defensa.
> Sean cortos sus días, y sucédale otro.
> Sean huérfanos sus hijos, y su mujer viuda.
> Vaguen errantes sus hijos y mendiguen, busquen en su devastada casa.
> Arrebate el acreedor cuanto tiene, y roben extraños cuanto adquirió con su trabajo.
> No tenga nadie que le favorezca, ni quien tenga compasión de sus huérfanos.
> Sea dada su posteridad al exterminio, bórrese su nombre en una generación.
> Venga en memoria ante Yahvé la culpa de sus padres, y no sea olvidado el pecado de su madre.

Estén siempre presentes ante Yahvé, y extirpe de la tierra su memoria.
Amó la maldición, venga sobre él; no quiso la bendición, apártese de él» (Sal 109,6-17).

Indudablemente, estas expresiones, estos aparentemente deseos de venganza y de odio, no pueden menos de chocar fuertemente con la sensibilidad cristiana de perdón y amor al enemigo.

Gravedad del problema.—El problema bíblico de estas «imprecaciones» plantea una dificultad muy grave. No se trata solamente de encontrarse *narradas* en un libro religioso conductas que pueden ser moralmente menos perfectas o aun positivamente malas. De estos casos narra muchos la Escritura. Tales, Moisés matando a un egipcio, David cayendo en adulterio. Pero en ello no hay compromiso alguno con la «inspiración bíblica». Pues no es más que un aspecto de la Escritura como «historia».

Pero aquí, en este problema bíblico de las «imprecaciones», la dificultad se agudiza en grado sumo. Porque, siendo el hagiógrafo en su oficio instrumento físico y vivo en las manos de Dios, que es, en la composición de la Escritura, la verdadera *causa principal*, se sigue que toda esa conducta imprecativa del hagiógrafo es movida por Dios. Es Dios quien por el hagiógrafo dice, prorrumpe, aprueba esa «imprecación».

Vía de solución.—Sin duda que una primera y superficial lectura de estas expresiones desconcierta y hasta dificulta la serenidad que ha de presidir la búsqueda de la solución. Hoy, influidos en exégesis por un cierto positivismo, se preferiría también una solución *positiva* o, por mejor decir, *positivista:* algo que entrase por los ojos con el bulto y relieve de la dificultad planteada, para que no dejase—admitido ese criterio—resquicios ni incertidumbres. Sin embargo, la solución vendrá por la vía que deba venir.

Más aún, se da la paradoja de que la base de solución se encuentra radicada en el mismo motivo por que la dificultad nace. Proviene ésta de ser las «imprecaciones» bíblicas palabra de Dios, por ser estas imprecaciones *bíblicamente inspiradas;* pero precisamente por ser inspiradas, por ser Dios autor principal de las mismas, es por lo que hay la certidumbre de que éstas son morales, son lícitas. La santidad de la palabra de Dios, en la que, por la inspiración bíblica, se constituyen, es la suprema garantía de la moralidad de estas «imprecaciones» que los hagiógrafos profieren contra los enemigos.

Es por esta vía por donde ha de venir la solución. Pues siendo la «imprecación» inspirada y repugnando a la santidad de Dios desear el mal como mal—lo que es odio—a una criatura inocente, se sigue que en la imprecación se desea—se «impreca»—el mal bajo la razón de bien. Y así la solución ha de consistir, sencillamente, en explicar de una manera lógica y racional cómo puedan armonizarse esas expresiones con la santidad de la palabra de Dios, aunque utilizando a este fin, como es lógico, toda clase de recursos y subsidios científicos que dispongan a una mejor valoración y comprensión de esta posibilidad.

Dos postulados que han de tenerse en cuenta.—Antes de venir al estudio de los principios directos de solución, se establecen dos postulados para situar el problema en su auténtica proyección, lo que permitirá luego abordar los principios directos de solución con más exactitud.

Postulados psicológico-literarios.—Aunque brevemente, se exponen éstos por separado:

Postulado literario.—Un primer elemento que ha de tenerse en cuenta en estas «imprecaciones» bíblicas es que son «imprecaciones» *literarias,* y, frecuentemente, *poéticas,* como se desprende de su estilo. Así, por ejemplo, en el salmo 109 se lee: «Amó la maldición, venga sobre él; no quiso la bendición, apártese de él. Vístase la maldición como vestido suyo, penetre como agua en sus entrañas y como aceite en sus huesos. Sea el vestido de que se cubra y el cinto con que siempre se ciña» (v.17-19). Este hecho de ser expresiones literarias y poéticas hace que aparezcan las formas de expresión—imprecativas en este caso—más selectas, más gráficas, más plásticas y, en consecuencia, más crudas y más duras. En una prosa vulgar podría decirse sustancialmente lo mismo sin que hiriese tan punzantemente la sensibilidad humana y, sobre todo, la sensibilidad cristiana.

Ni puede olvidarse tampoco el carácter que tienen en muchas ocasiones de ser fórmulas estereotipadas del lenguaje, máxime oriental, lo que hace que casi mecánicamente salgan determinados modos de «imprecar», por lo que no pueden interpretarse estrictamente, con la gravedad morosa correspondiente a cada una de sus partes. Tal es el valor relativo de la expresión de un sirio contemporáneo cuando dice enojadamente a su caballo recalcitrante: «Maldito sea tu padre, tu madre, tu patriarca, la barba de tu patriarca...» [77].

[77] Condamin, *Le livre de Jérémie* (1920) p.145.

Postulado psicológico.—En íntima afinidad con el anterior está este otro postulado de la psicología oriental. Al fin, el primero no es otra cosa que el vehículo literario de la vibración fogosa del alma semita.

Es fenómeno conocido de la psicología humana cómo en los momentos en los que el alma se inflama ante una injuria y prorrumpe a su vez en una retribución de injurias, éstas, sin anular el grado de responsabilidad en que incurran, tienen, *in genere,* menos gravedad de la que suenan. La moral pastoral sabe muy bien cómo ha de proceder en estos casos de ánimos inflamados. *Sonó* más de lo que *intentó* decirse.

Si a esta psicología humana le sumamos la vehemencia de un alma oriental, fuertemente imaginativa y realista, se verá entonces la conveniencia exegética de restar a la intención del hagiógrafo algún tanto de la crudeza y dureza de sus «imprecaciones». O sea que la intención del hagiógrafo no recae en la «imprecación» total y exhaustiva, sobre el detalle menudo y cruel que en ella se refleja. La poesía tiene una ley propia de interpretación, como la tiene igualmente el alma semita. Querer valorar la poesía como la prosa, o el alma occidental, serena y fría, como la ardorosa del semita, es errar manifiestamente. Ni es esta interpretación, en el caso de las «imprecaciones» bíblicas, otra cosa que encuadrar éstas en la norma general de interpretación de los *géneros literarios.* Así, Pío XII dice en la *Divino afflante Spiritu:* «Ni debe nadie que tenga recta inteligencia de la inspiración admirarse de que también entre los sagrados escritores, como entre los otros de la antigüedad, se hallen ciertas artes de exponer y narrar; ciertos idiotismos, sobre todo propios de las lenguas semíticas, las que llaman aproximaciones, y ciertos modos de hablar hiperbólicos; más aún, a veces hasta paradojas para imprimir las cosas en la mente con más firmeza. Porque ninguna de aquellas maneras de hablar de que entre los antiguos, particularmente entre los orientales, solía servirse el humano lenguaje para expresar sus ideas, es ajena a los Libros Sagrados, con esta condición: que el género de decir empleado en ninguna manera repugne a la santidad y verdad de Dios»[78].

Y, en efecto, este género imprecativo también se halla usado como género literario en el Oriente. Sirva como ejemplo clásico el código de Hammurabi. La misma Escritura recoge este ambiente extranjero de imprecaciones. Así, cuando David sale al encuentro de Goliat, éste le increpa: «Maldíjole el filisteo por sus dioses, y añadió: Ven, que dé tus carnes a las aves

[78] EB n.566.

del cielo y a las bestias del campo» (1 Sam 17,44). Por esta parte aparecen las «imprecaciones» bíblicas como expresión literaria, como parte de esa amplia «synkatábasis» que Dios tuvo en la preparación y realización de su obra de salud.

Por otra parte, la insistencia, la repetición, ese espíritu al parecer de complacencia morbosa con que el hagiógrafo se entretiene en imprecar males para el enemigo, no es otra cosa que el reflejo de la psicología semita. Esta no desarrolla el discurso al modo occidental, mediante un desarrollo lógico de partes, sino que utiliza la *repetición* de la misma idea, incluso en forma prolija. Y esto sucede en muchas imprecaciones bíblicas, especialmente en el Salterio.

Pero no es necesario insistir demasiado en los dos postulados incluidos en este grupo, ya que la conclusión que de ellos se desprende no puede ser la solución del problema, puesto que lo sustantivo de la «imprecación» permanece. Pero, bien valorado este postulado psicológico-literario del alma semita, hace amortiguar, *in genere*, en la valoración exacta del mismo, la crudeza de las expresiones, la forma descarnada en la petición del castigo, la repetición sistemática—variaciones sobre el mismo tema—y el aspecto de aparentemente cruel complacencia en la enumeración y deseos detallados de castigo. Y esto ya es mucho. Acaso no extraña tanto en la primera lectura de estos pasajes bíblicos la dureza de la pena «imprecada» cuanto la crudeza con que se la expresa y reviste. Hoy mismo, ante uno de esos crímenes brutales que algún delincuente cometa, surge al punto la conciencia punitiva—personal o colectiva—pidiendo justamente el castigo, que puede ser en ocasiones hasta la misma pena de muerte. Y la misma justicia cristiana no se encuentra herida en su sensibilidad cuando pide se aplique dignamente la justicia. Pero, en cambio, no sólo protestaría en su conciencia, sino que hasta se sentiría herida en su misma sensibilidad si esa pena justa fuese aplicada con procedimientos de crueldad.

En resumen: Valoradas las «imprecaciones» bíblicas a la luz de estos postulados psicológico-literarios, se ve que se amortigua realmente en su dureza el valor de estas expresiones y se rebajan en su literaria crueldad. Pero, en el fondo, el problema permanece, porque lo sustantivo del mismo, que es una sanción, incluso dura, que el hagiógrafo pide para los enemigos, no se evita con una interpretación amortiguada.

Otros dos postulados a tenerse en cuenta, que ya se expusieron al principio de la «cuestión bíblica» y que serán luego invocados aquí en el momento oportuno, son: la *synkatábasis* de Dios

con su pueblo, Israel, y la *revelación lenta* con que se va manifestando el problema del valor y finalidad del dolor, con la *ignorancia,* hasta época ya tardía, de la *vida y diversa suerte de las almas en el «sheol».*

Imprecaciones bíblicas que no crean problema.—En la Escritura se encuentran *imprecaciones* y *maldiciones.* Aunque estrictamente tomada, la *imprecación* bíblica es el deseo aparente de un mal que se pide a Dios sobre una persona o cosa, y la *maldición* es el deseo de este mal directamente proferido contra una persona o cosa—pues sobre personas y cosas aparecen en la Escritura—, sin embargo, dada la gran afinidad de ambas por el fin y por el problema moral que plantean, por ser Dios la *causa principal* de la Escritura, aquí se las considera *igualmente.* Y estas imprecaciones bíblicas pueden reducirse a los siguientes grupos:

1) *Legislativas.*—Son aquellas maldiciones que se consignan en la Ley y que se profieren contra los transgresores de la misma. Así, por ejemplo, las célebres maldiciones del Deuteronomio:

«Maldito quien deshonre a su padre y a su madre; y todo el pueblo responderá: Amén.

Maldito quien reduzca los términos de su prójimo; y todo el pueblo responderá: Amén.

Maldito quien no mantenga las palabras de esta Ley, cumpliéndolas; y todo el pueblo responderá: Amén» (Deut 21,13-26; 28,15-19; 11,26; 21,23).

2) *Históricas.*—Son las que aparecen *relatadas* por la Escritura y que son proferidas por personajes distintos del hagiógrafo.

Así Noé dijo: «Maldito Canaán» (Gén 9,25). Josué exclama: «Maldito de Yahvé quien se ponga a reedificar esta ciudad de Jericó» (Jos 6,26). Y David dice: «Si son hombres, malditos sean de Yahvé, pues me echan ahora de mi puesto en la heredad de Yahvé» (1 Sam 26,19; 14,24; 2 Sam 16,10-11; 2 Re 2,24; Neh 13,25; Tob 13,14; 2 Mac 10,34; Jue 9,28; Jer 45,3; Act 8,20). El caso de la higuera maldita que se secó (Mc 11,21), acaso mejor que entre las «típicas», se incluya aquí entre las «históricas». Aunque el valor simbólico de la misma es aún un problema exegético, con opiniones diversas.

3) *Profético-conminatorias.*—Son las «imprecaciones» con las que se amenaza un pecado en orden a que se evite. Estas, lo mismo que las «profético-punitivas», se hallan en abundancia en los profetas. Los males profetizados para que se eviten cul-

pas, o profetizados ya como ineludible castigo en las «profético-punitivas», son anunciados frecuentísimamente contra Judá, Israel y las naciones. Así dirá Jeremías: «Maldito el que desoiga esta alianza» (Jer 11,3). «Quiera Yahvé, a quien tal haga, privarle de testigo y defensor en las tiendas de Jacob, y de quien haga por él ofrenda de sacrificio a Yahvé» (Mal 2,11-12). Sin embargo, no siempre el estilo literario del texto las presenta como simplemente conminatorias, sino que puede presentarlas también como «profético-punitivas». Es el contexto quien hará valorarlas con exactitud. Así, en el capítulo 1 de Sofonías se anuncia el castigo de Dios como un *hecho*. Pero en 2,1-3 se lo deja condicionado: que se haga penitencia para que se evite el castigo (Jer c.15 y 16; cf. 17,20-27; 18,8). También Gál 1,8-9, en que por otros pasajes se ve que son «medicinales» (1 Cor 5,3-5; 1 Tim 1,20).

4) *Profético-punitivas.*—Son las maldiciones proféticas que anuncian un castigo a cumplirse por culpas y crímenes cometidos. Así dice Dios por Jeremías: «Los haré el vejamen, la execración de todos los reinos de la tierra, el oprobio, la burla, la irrisión, la maldición en todos aquellos lugares a que los arrojaré» (Jer 24,9; 25,18; 26,6; 29,18-22). Y en otro lugar dice: «Porque he jurado por mí mismo, palabra de Yahvé; soledad, objeto de horror y de oprobio será Bosra» (Jer 49,13). San Pablo dirá un día al sumo sacerdote Ananías: «Dios te herirá a ti, pared blanqueada» (Act 23,3...). Jesucristo dirá un día a los condenados: «Separaos de mí, malditos, al fuego eterno» (Mt 25,41). Y Jeremías, viendo proféticamente el castigo de Babel, dice: «Combatidla, no escatiméis las saetas, porque pecó contra Yahvé. Lanzad de todas partes contra ella el grito de guerra; en todas partes se rinde. Cayeron sus torres; han sido arrojados sus muros. Es la venganza de Yahvé. Vengaos de ella, haced con ella lo que ella hizo» (Jer 50,14-15). «Sube, ¡oh espada!, contra la tierra de Merotaím y contra los habitantes de Pecod. Espada, acuchilla y mata tras ellos, palabra de Yahvé, y haz cuanto yo te he mandado» (Jer 50,21.26-27.29.35-40). En esta categoría se incluye, *reductive*, aquella expresión de San Pablo: «Alejandro el herrero me ha hecho mucho mal. El Señor le dará la paga según sus obras» (2 Tim 4,14).

5) *Sapienciales.*—Son las maldiciones que aparecen enunciadas en forma proverbial, casi teóricamente, sin que se profieran contra ninguna persona en concreto.

Así se dice: «Es maldita su posesión (la del ladrón) sobre la tierra» (Tob 24,18). «Son malditos cuantos se desvían de tus mandamientos» (Sal 119,21). «Será maldito de Yahvé quien irri-

ta a su madre» (Ecl 4,5-6). «La maldición de la madre (destruye la casa) desde sus cimientos» (Ecl 3,11).

6) *Típicas.*—Son las «imprecaciones» o maldiciones que tienen un valor, en sentido técnico-exegético, «típico».

Así, en el salmo hebreo 109,8, en una larga imprecación contra un enemigo, se lee esta frase: «Sean cortos sus días y sucédale otro». San Pedro, en los Hechos de los Apóstoles, dirá que esto se dijo de Judas (Act 1,15-20).

7) *Desahogos del sentimiento natural.*—Son expresiones naturales de un dolor en las que el hagiógrafo prorrumpe, maldiciendo su existencia, o el día en que nació, o su dolor acerbo. Son clásicas las de Job (3,1-26) y Jeremías (20,14-18).

8) *Hagiográfico-personales.*—Son las «imprecaciones» o maldiciones proferidas inspiradamente por el mismo hagiógrafo que escribe.

Se lee, v.gr., en el Eclesiástico: «Maldice al murmurador y al de lengua doble» (28,15). Y en el salmo 59: «Queden presos (los malos) en su soberbia, en las maldiciones y mentiras que profieren» (Sal 59,13). «Dales, ¡oh Yahvé! ¿Qué les has de dar? Dales entrañas estériles y pechos enjutos» (Os 9,14; Lam 1,22). Es en esta categoría donde se incluyen las grandes y enormes «imprecaciones» de los Salmos, de Nehemías y de Jeremías.

De esta agrupación establecida se deduce ya algo muy importante en orden a situar precisamente el problema bíblico de las «imprecaciones»; y es que varias de las categorías establecidas quedan al margen del problema: lo reducen en extensión al situarlo justamente.

En efecto, solamente hacen surgir el problema aquellas expresiones que pronuncia, con aparente deseo de males para el enemigo, el hagiógrafo inspirado. Por lo que no crean problema:

a) Las *legislativas,* puesto que esta forma de maldiciones no es más que la *promulgación* de la ley de Dios y ley moral, redactada en función de esa *synkatábasis* divina, antes estudiada.

b) Tampoco lo crean las *históricas,* ya que la Escritura y el hagiógrafo no hacen otra cosa que inspiradamente *relatar* estas expresiones pronunciadas por otras personas, sin que por ello las aprueben.

c) Ni lo crean en general las *profético-conminatorias,* puesto que con éstas sólo se anuncian males futuros que sobrevendrán a los culpables que incurran en determinadas transgresiones; y precisamente se conmina con estas penas para que se evite

el pecado. Solamente crearía problema el anuncio de estas penas «conminatorias» si, en su enunciación, el hagiógrafo desease él, formalmente, a estos hipotéticos transgresores los males y castigos con que los conmina para que no se aparten de la justicia.

d) No crean problema las *profético-punitivas*, puesto que el anuncio de estos males, que son las maldiciones de Yahvé, no hacen más que anunciar y manifestar públicamente el castigo que Dios realizará sobre los incursos en determinadas culpas. Como en el caso anterior, sólo crearían problema estas imprecaciones *profético-punitivas* si, en el anuncio de estos males a cumplirse, se acusase el deseo personal del hagiógrafo de su realización. Así, por ejemplo, el siguiente pasaje de Isaías: «Yo te ensalzaré (a Dios) y alabaré tu nombre, porque has cumplido designios maravillosos, de mucho ha verdaderos con verdad. Porque hiciste de la ciudad un montón de piedras; de la ciudad fuerte una ruina» (Is 25,1-2).

e) No son tampoco problema las de tipo *sapiencial*. La maldición que en estas sentencias se enuncia no es *deseo* de mal a nadie, sino *reconocimiento* de lo que en la providencia de Dios sucede o sucederá a los pecadores.

f) La «imprecación» en sentido *típico* tiene un cierto carácter profético. El sentido «típico» no se aplica al «antitipo» en todo su detalle, sino sólo en alguna semejanza parcial. El problema, pues, podría surgir si se probase que, en el sentido «típico» de la «imprecación», *se deseaba típicamente* por el hagiógrafo, aunque aparentemente, un mal. En el ejemplo citado, el problema de las «imprecaciones» queda planteado solamente en el sentido «literal» de esta expresión del salmo, pues en su sentido «típico» se anuncia por Dios, «típicamente» se vaticina, la proscripción que Dios hizo de Judas por su culpa. De ella hablará San Juan Crisóstomo diciendo que es «una profecía bajo apariencia de imprecación» [79].

g) Donde manifiestamente surge el problema es en el grupo *hagiográfico-personal*, puesto que en él el hagiógrafo inspiradamente prorrumpe en aparentes deseos de mal al enemigo. Y surge también en el grupo que se tituló *Desahogos del sentimiento natural*, ya que en éste chocan fuertemente los deseos del mal que el hagiógrafo parece desear para sí mismo.

Principios directos de solución.—Situado el problema bíblico de las «imprecaciones» y recordados algunos postulados

[79] MG 55,260.

que han de tenerse en cuenta para resolver este problema, se establecen los principios directos de solución.

Como no puede sorprenderse radiográficamente la mente del profeta que pronunció estas «imprecaciones», no cabe más que establecer una serie de sólidos principios con los que, según los casos, se resuelva el problema.

Lo que dice la Escritura de estos sentimientos imprecativos.— Es interesante notar el pensamiento de la misma Escritura —juicio inspirado—sobre estos sentimientos aparentemente malos. Hay en la misma algunos pequeños fragmentos en los que se aprueban o censuran y que reflejan además lo incorporado que estaba su uso en la vida de Israel.

Unas veces se presentan estas maldiciones como pecado. Así se lee: «Queden presos los pecadores en su soberbia, en las *maldiciones* y *mentiras* que profieren» (Sal 59,13).

Job protesta su inocencia ante Dios de no haber maldecido. No «me alegré—dice—del mal de mi enemigo» ni «me gocé en que le sobreviniera la desgracia, pues no di mi lengua al pecado, ni *conjuré al sepulcro contra su vida*» (Job 31,29-30).

Y en el salmo 109 se lee, después de haberse citado numerosos males: «Esta será la merced de los que... *imprecan males* contra mi alma» (Sal 109,20).

Otras veces se dice que la maldición o mal imprecado causa la ruina en el prójimo sobre el que se profiere. «La bendición del padre afianza la casa del hijo, pero *la maldición de la madre la destruye desde sus cimientos*» (Ecl 3,11).

Mas la clave de interpretación moral de las «imprecaciones» se lee en el libro de los Proverbios. En él se dice: «Como pájaro vago y como golondrina que vuela es la *imprecación sin motivo; no se cumple*» (Prov 26,2).

Por eso sucede que la imprecación con motivo la oye Dios. «No apartes los ojos del necesitado—se lee en el Eclesiástico—y no des al hombre ocasión de *maldecirte;* pues si te maldice en la amargura de su alma (es decir, con causa), su Hacedor escuchará su oración» (Ecl 4,5-6).

O sea, es la misma Escritura inspirada quien dice que hay maldiciones sin motivo y con motivo. Las proferidas sin motivo no pueden cumplirse. Pero las proferidas con motivo, Dios puede oírlas y cumplirlas. Es que son justas y morales. Luego son lícitas. Pero ¿cuál puede ser el motivo que las hace justas?

a) PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE SOLUCIÓN: EL MAL BAJO LA RAZÓN DE BIEN.—El principio fundamental de solución de este problema lo establece Santo Tomás en diversas cuestiones de la *Summa Theologica*.

Dice él: «Las palabras en cuanto son simples sonidos no van en daño de otros, sino en cuanto significan algo, y cuya significación procede del afecto interior. Y así, en los pecados verbales ha de considerarse preferentemente el afecto con el que se profieran... Por eso, si alguno dijo a otro una palabra de afrenta o ultraje, pero no con ánimo de afrentarle, sino acaso por corrección o por algo parecido, no dice una injuria ni hace una afrenta *formaliter* et *per se*, sino *per accidens* et *materialiter*, en cuanto dijo algo que puede ser ultraje y afrenta. Por lo que unas veces puede ser pecado... y otras no» [80]. Y aún precisará más en este mismo artículo. «Así como es lícito azotar o dañar en los bienes por disciplina, así también por causa de disciplina puede una persona decir a otra, a la que debe corregir, alguna palabra dura *(verbum conviciosum)*» [81].

De una manera más directa toca este tema al plantear el problema de si es lícito maldecir a las personas y a los seres irracionales. Y abordando el primer problema, dice: «En estos dos modos, en los cuales el mal se dice *per modum imperantis* o *per modum optantis*, por la misma razón algo puede ser lícito o ilícito. Pues si una persona impera o desea el mal de otra en cuanto es mal, intentando el mismo mal, entonces el maldecir en ambos casos es ilícito. Y esto es maldecir *per se*. Pero si el que impera y desea el mal de otro lo hace bajo la razón de bien, entonces es lícito; no será maldición *per se*, sino *per accidens*, ya que el intento principal del que la pronuncia no va al mal, sino al bien.

Y sucede que el mal puede imperarse o desearse bajo una doble razón de bien. A veces es bajo la razón de lo *justo*, y así el juez *maldice* lícitamente a aquel a quien le impone una pena justa, y también... en las Escrituras los profetas imprecan males para los pecadores, y como conformando su voluntad a la justicia divina, aunque estas imprecaciones puedan también entenderse *per modum praenuntiationis*. Otras veces se pronuncia el mal bajo la razón de *bien útil*, por ejemplo, cuando una persona desea a un pecador que padezca alguna enfermedad o alguna contrariedad para que se haga mejor o, por lo menos, para que cese con ello el daño que causa a otros» [82].

Tratando Santo Tomás de si es lícito maldecir a las criaturas irracionales, escribe: «La bendición y maldición pertenece propiamente a aquello a lo que le puede venir un bien o un mal, a saber: a la criatura racional. A las criaturas irracionales se dice acaecerles bien o mal en orden a las criaturas ra-

[80] II-II q.72 a.2.
[81] II-II q.72 a.2 ad 2.
[82] II-II q.76 a.1 y ad 3.

cionales a quienes sirven. Pues se ordenan a ellas de varias maneras. Una *per modum subventionis,* en cuanto la criatura racional satisface sus necesidades con el uso de criaturas irracionales. Y en este sentido dijo Dios al hombre: *Maledicta terra in opere tuo,* es decir, que con su esterilidad será castigado el hombre. Y así se entiende lo que se dice en el Deuteronomio (18,5): *Benedicta horrea tua,* y lo que se dice más abajo: *Maledictum horreum tuum*... También se ordena la criatura irracional a la racional *per modum significationis,* y así el Señor maldijo a la higuera, significando a Judea. En tercer lugar se ordena la criatura irracional a la racional *per modum continentis,* y esto puede ser por (razón de) *tiempo* o *lugar;* así maldijo Job el día de su nacimiento a causa de la culpa original que contrajo al nacer y por las consecuentes penalidades (véase esto en el apartado *Desahogo del sentimiento natural);* y también en este sentido se puede entender que David maldijese los montes de Gelboé, como se lee en el segundo de los Reyes, es decir, a causa de la muerte del pueblo que allí sucedió. Por tanto, maldecir las cosas irracionales en cuanto son criaturas de Dios es pecado de blasfemia; maldecirlas por sí mismas es ocioso y vano y, en consecuencia, ilícito» [83]. E insistiendo más en este punto, dirá en el argumento *ad primum:* «La maldición de la criatura en cuanto es criatura redunda en Dios, y así *per accidens* tiene razón de blasfemia; pero no lo es si se maldice la criatura *propter culpam*» [84].

Y cuando se pregunta si todo odio al prójimo es pecado, dirá: «Es lícito odiar el pecado en el hermano y todo aquello que pertenece al defecto de la divina justicia, pero nadie puede odiar sin pecado lo que hay de naturaleza y gracia en él. Por lo que ese odiar en el hermano la culpa y la falta del bien pertenece al amor del hermano» [85]. Y añade: «Dios odia en los detractores la culpa, no la naturaleza; por lo que sin culpa podemos odiar a los detractores» [86].

De todo lo expuesto se deduce lo siguiente:

Si nosotros hoy, dentro de la ley de la caridad, podemos desear al prójimo males parciales físicos o morales *sub ratione boni* en orden a su bien total, como el médico quiere el mal parcial del paciente en orden a su restablecimiento total; si hoy mismo, dentro del precepto tan espiritual y estricto del amor al prójimo, podemos desear incluso justamente la pena de muerte al criminal, en orden al bien total de la sociedad;

[83] II-II q.76 a.4.
[84] II-II q.76 a.4 ad 1.
[85] II-II q.24 a.3.
[86] II-II q.24 a.3 ad 3.

¡cuánto más los hagiógrafos de las Escrituras, llevados del celo de la causa de Yahvé o basados en la legislación de su justicia, y dentro del ambiente del Antiguo Testamento, de «synkatábasis» divina en la legislación penal, podrían imprecar males—y precisamente los males consignados por la legislación yahvista—contra los enemigos de Dios y de su justicia, y con penas que son, de hecho, en todas estas imprecaciones, *temporales!* El mal bajo la razón de bien es, en consecuencia, la razón fundamentalmente única con que se ha de explicar el problema bíblico de las «imprecaciones». Ni fundamentalmente puede haber otra. Porque consignándose en las «imprecaciones» aparentemente *deseos de mal,* y no pudiendo haber en esas expresiones inmoralidad verdadera, no cabe más que interpretar esos deseos de mal aparente como imprecados o proferidos bajo la razón de bien. Es un dilema que sitúa con exactitud el problema y la solución.

b) Principios particulares de solución.—Este principio fundamental de solución se encuentra realizado con diversos matices en la Escritura. Son los *principios particulares* de solución.

I. *La Ley: la «Torah».*—El primer principio particular de solución que puede considerarse es la Ley, la *Torah.* Aunque este principio se funda en general en el *espíritu* de esta Ley, hay, no obstante, dos pasajes de suma importancia a este propósito. Es el capítulo 26 del Levítico y los capítulos 27 y 28 del Deuteronomio. Son los capítulos en los que ampliamente se legisla el programa de bendiciones de Yahvé a favor de sus fieles, y las maldiciones y castigos con los que anuncia sancionará a los transgresores de su Ley. Sirvan de modelo algunos versículos de los citados capítulos.

> «Si no me escucháis y no ponéis en obra mis mandamientos... ved lo que también yo haré con vosotros: echaré sobre vosotros el espanto, la consunción y la calentura, que debilitan los ojos y destrozan el alma; sembraréis en vano vuestra simiente, pues serán los enemigos los que la comerán; me volveré airado contra vosotros y seréis derrotados de vuestros enemigos; os dominarán los que os aborrecen y huiréis sin que os persiga nadie» (Lev 26,14-17).

> «Si después de esto no me obedecéis todavía, echaré sobre vosotros plagas siete veces mayores por vuestros pecados... Si con tales castigos no os convertís a mí, y seguís marchando contra mí, yo a mi vez marcharé contra vosotros y os rechazaré, y os heriré yo también siete veces más por vuestros pecados; esgrimiré contra vosotros la espada vengadora de mi alianza; os refugiaréis en vuestras ciudades, y yo mandaré en medio de vosotros la peste...» (Lev 26,27-39).

En el Deuteronomio aún se expresan con mayor dureza, si cabe, los castigos con los que Yahvé castigará las infidelidades a su Ley. Así se dice:

«Maldito serás en la ciudad y maldito en el campo. Maldita tu panera y maldita tu artesa. Maldito será el fruto de tu suelo y las crías de tus vacas y de tus ovejas. Maldito en tu entrar y en tu salir. Y Yahvé mandará contra ti la maldición, la turbación y la amenaza, en todo cuanto emprendas, hasta que seas destruido y perezcas bien pronto por la perversidad de tus obras. Yahvé hará que se pegue la mortandad, hasta consumirte sobre la tierra. Yahvé te herirá de tisis, de fiebre, de inflamación, de ardor, de sequía, de quemadura y de podredumbre, que te perseguirán hasta destruirte... Yahvé te herirá de locura, de ceguera y de delirio... No tendrás éxito ninguno de tus proyectos, y te verás siempre oprimido y despojado, sin que nadie te socorra... Tus hijos y tus hijas serán presa de otro pueblo... Yahvé te herirá en tus rodillas y en tus piernas de úlcera maligna, que no curará, y te cubrirá de ella desde la planta de los pies hasta el vértice de la cabeza» (Deut 28,16-35).

Y así transcurre este largo capítulo. Y por si fuera poco, aún se abre una perspectiva inédita de males y castigos para los transgresores de esta Ley.

«Y vendrán sobre ti toda otra clase de enfermedades y azotes, no escritos en el libro de esta Ley» (Deut 28,61). Y poco después añade que a quien no sirva a Yahvé, Yahvé «echará sobre él todas las maldiciones escritas en este libro, y Yahvé borrará su nombre de debajo de los cielos. Yahvé le elegirá para entregarle a la desventura... conforme a las maldiciones de esta alianza escritas en el libro de esta Ley» (Deut 29,20-22).

Aun rebajado lo que estas maldiciones legislativas tienen de *género literario*, queda aún un fondo muy duro, aunque moral y justo, como ley de Yahvé que es. Antes se vio cómo Dios se amoldó al ambiente histórico en que se movía Israel.

Al estudiarse las «imprecaciones» bíblicas se ve que tienen manifiestamente una *dependencia conceptual* de la Ley, y hasta en algunos casos existe, más o menos acusadamente, *dependencia literaria* de estos pasajes. Estos datos son de interés en orden a la solución de este problema.

Teniendo en cuenta esta dependencia, conceptual al menos, de la Ley en las «imprecaciones», y también la oscuridad de la conciencia colectiva de Israel sobre la suerte—premios o sanciones—de las almas en el *sheol*, no conocida colectiva y claramente hasta época muy tardía, así como la dureza de la legislación penal mosaica, aunque ley moral, por efecto de la «synkatábasis» divina, se puede establecer un *primer principio de interpretación* de las «imprecaciones» de la siguiente manera:

Si la Ley de Yahvé puede establecer una legislación penal dura, aunque moral, en la que incurrirán los transgresores de la misma, se sigue que igualmente un autor inspirado por Dios, con *inspiratio biblica*, puede pedir, llevado por un sentimiento de amor a esa misma justicia, que al delincuente incurso en esa legislación penal se le apliquen las sanciones *temporales* que la Ley preceptúa. Así dirá el salmista: «Alzate, ¡oh Yahvé!, en tu ira, yérguete contra la rabia de mis enemigos y hazme la *justicia que tú mandaste*» (Sal 7,7). Podría decirse que sería más perfecto el perdón. Pero no se está en la ley de la caridad, sino en la «lex talionis». Y el deseo del ejercicio de la justicia no es injusticia ni, por tanto, inmoralidad. Tal sucede hoy dentro de la ley de la caridad cuando se pide justamente la misma pena de muerte para un criminal.

Y esto basándose exclusivamente en la dependencia que las «imprecaciones» tienen de la Ley. Porque, por otras razones que se expondrán, aún se ve más racional y lógica la postura vehemente del hagiógrafo imprecativo.

II. *El hagiógrafo, como representante de la causa de Yahvé.* Hay tres grupos de «imprecaciones» en las que el hagiógrafo pide males sobre los enemigos—realización de la justicia divina—por aparecer él mismo como representante de la causa de Yahvé. Son el profeta, el «justo» e Israel mismo.

a) *El profeta.*—Como ejemplo clásico de profeta está el caso de Jeremías. Las «imprecaciones» que se leen en varios de sus capítulos son verdaderamente fuertes. Así:

«Da, pues, sus hijos al hambre y entrégalos al poder de la espada; quédense sus mujeres sin hijos y viudas, y mueran sus maridos de peste, y sus mancebos traspasados por la espada de la guerra. Salgan gritos de sus casas cuando de repente hagas venir sobre ellos el salteador, pues han cavado una trampa donde cogerme, y tendieron a mis pies lazos ocultos. Pero tú, ¡oh Yahvé!, conoces todas sus maquinaciones para llevarme a la muerte. No les perdones su iniquidad, no borres su pecado de ante sus ojos; caigan ante ti en el día de tu ira, castígalos» (Jer 18,21-23; 17,17-18).

Estas expresiones tan duras tienen en su mismo contexto el motivo por el que son pronunciadas. El profeta sufre una terrible persecución de sus enemigos, que son los enemigos de la causa de Yahvé. En el capítulo 9 (1-9) describe el profeta la gran inmoralidad, injusticia, robos y falsías de Judá. Es el ambiente moral que reflejan los Salmos en las «imprecaciones». El profeta es perseguido *como representante de la causa de Yahvé*. Es el motivo que él siempre alega.

«Tú lo sabes bien, ¡oh Yahvé! Ten cuenta de mí, mira por mí y véngame de mis perseguidores. No contengas tu ira; *mira que por ti soporto oprobios, de parte de los que desprecian tu palabra*» (Jer 15,15).

Profundamente dolorido ante tanta persecución, el profeta dice: «Y aunque me dije: «No pensaré más en ello (profetizar), no volveré a hablar en su nombre (de Yahvé): es dentro de mí como fuego abrasador que siento dentro de mis huesos, que no puedo contener y no puedo soportar» (Jer 20,7-9; 18,18-20). Es Dios quien le mueve a obrar. Por eso el más hondo celo yahvista surgirá en él.

Toda esta actividad profético-imprecativa de Jeremías queda definida en una frase: «*Yo*—dice—*estaba enteramente lleno de la cólera de Yahvé*» (Jer 6,11).

De todo lo cual se concluye: Jeremías es profeta de Yahvé. «Pongo en tu boca—le había dicho Yahvé—mis palabras. Hoy te doy poder sobre pueblos y reinos, de arrancar, arruinar y asolar, de levantar, edificar y plantar» (Jer 1,10). La causa de Jeremías es la causa de Yahvé. Por eso pide a Yahvé que lo defienda, pues es la causa de su profeta. «Que vea yo tu venganza en ellos, pues a ti he encomendado mi causa» (Jer 20,12).

La persecución cruel de los enemigos, hasta buscar su muerte, impide en Jeremías su obra, con lo que se impide la obra de Yahvé a él encomendada. Por lo cual, vuelto a Yahvé, pide le libre de sus enemigos. Y en este ambiente brotan sus imprecaciones. «Que vea yo tu venganza contra ellos, pues a ti he encomendado mi causa». Imprecaciones que no son otra cosa que la petición hecha a Dios, con una psicología vehemente y una forma literaria oriental, de que realice su justicia anunciada en la Ley sobre los malvados, como medio de librarlo de sus manos, de abatir su soberbia—pues «ellos me dicen: ¿Dónde está la palabra de Yahvé? Que se cumpla» (Jer 17,15)—y de poder realizar la obra encomendada por Yahvé, lo que no es otra cosa que hacer que se realice el triunfo de la causa de Yahvé. Y en todo esto, Jeremías «estaba enteramente lleno de la cólera de Yahvé» (6,11).

Parte de las expresiones de estas «imprecaciones» están acusando su dependencia de la Ley. La dureza de algunas: «No les perdones su iniquidad, no borres su pecado de ante tus ojos» (Jer 18,23b), miran, naturalmente, a la *pena*, no a la culpa, cuyo castigo reclama, sea porque los considera en su obstinación, o porque lo cree requerirse para el valor de la ejemplaridad de la pena ante otros, o porque, como dice Isaías: «Si al impío se le hace gracia, no aprende la justicia, y en la tierra

del bien él hace el mal» (Is 26,10). Ni puede olvidarse lo que haya de «género literario», v.gr., en 18,21-23, en la enumeración y en la misma forma de enumerarlo. Más adelante se verá que no se piden penas espirituales.

Por lo que el profeta no pide en sus «imprecaciones» contra sus enemigos, como se ve incluso literariamente, el mal por el mal, sino el mal bajo la razón de bien, que es el celo por la causa de Dios, del cual él es su representante.

A este grupo se reduce, por ser representante de la justicia de Yahvé, aquella celosa norma de conducta, acaso de un príncipe o magistrado que ejerce su justicia en su tribunal, y que se lee en el salmo 101,8: «In matutinis interficiebam omnes peccatores terrae...». «De mañana haré perecer a todos los impíos de la tierra y exterminaré en la ciudad de Yahvé a todos los obradores de la iniquidad». Es el deseo del ejercicio de la justicia por celo religioso.

b) *El justo.*—En otros pasajes bíblicos aparecen las «imprecaciones» en boca del *justo*. Este *justo* aparece unas veces perseguido por sus enemigos sin tener culpa alguna, aunque por motivos diversos, y en otros aparece perseguido precisamente por la práctica de su virtud. El Salterio presenta ejemplos de ambos casos.

En el último caso, el *justo*, perseguido precisamente a causa de su virtud, viene por lo mismo a ser representante de la causa de Yahvé. Por eso dice que le libre de sus enemigos precisamente por ser «su siervo» (Sal 144,2), y es por lo que Dios debe defender «su (propia) causa» (Sal 74,22). Este sentido del *justo* aparecerá manifiesto, sea abiertamente o por el contexto. El salmista pedirá a Dios defienda la causa de su virtud, alegando diversos motivos según los Salmos: que se abata el engreimiento del soberbio despreciador y escarnecedor de la virtud del *justo* y en ella despreciador de Yahvé; que, defendiendo la causa del *justo*, se alaben su justicia y su bondad, para que con su intervención a favor del *justo* no haya motivo de desconfianza en Yahvé y escándalo en los fieles al dejarle abandonado cuando practica la virtud. Es el problema planteado y resuelto en la mentalidad del A. T. de por qué sufre el justo. En suma, los motivos alegados por el *justo* como representante de la causa de Yahvé tienen un marcado *sentido religioso*. Buen ejemplo de este grupo es el salmo 38 (v.21) en el que el *justo* dice: «Me hostigan por seguir y hacer el bien». Se ve, pues, incluso documentalmente, que en este grupo el salmista no impreca males sobre el enemigo bajo la razón de odio, vengan-

za y mal, sino *bajo la forma religiosa de celo por la causa de Yahvé.*

El otro grupo es en el que el *justo* no aparece claramente, al menos literariamente, como representante de la causa de Yahvé, pues si confiesa que es inocente, literariamente no se dice que sea perseguido precisamente a causa de su virtud, y que podría ser por otra causa, v.gr., por envidia, etc. En este caso, el que impreca males contra sus enemigos perseguidores no hace otra cosa que estar, implícitamente, *invocando* el *cumplimiento de la Ley.*

Así se dice en un salmo: «Alzate, ¡oh Yahvé!, en tu ira, yérguete contra la rabia de mis enemigos, y *hazme la justicia que tú mandaste*» (Sal 7,7). En este caso, el problema queda incluido en el primer principio de solución antes estudiado —la Ley—y afectado por la solución que allí se dice: se invoca el cumplimiento de la Ley justa—Torah—contra el transgresor. Buen ejemplo de este tipo es el salmo 35 (heb.).

c) *Israel, como representante de la causa de Yahvé.*—Hay un tercer grupo, en el que el hagiógrafo, tomando la *personificación* del pueblo de Israel, como representante de la causa de Yahvé, impreca males sobre el enemigo. Buen ejemplo de ello son los salmos 74, 79 y 83 (heb.).

En el salmo 79 se comienza dando el motivo de las «imprecaciones», aunque los salmos, como piezas no geométricas, sino vitales y orientales en su estructura, repiten y entrelazan pensamientos.

«¡Oh Dios!, han invadido las gentes tu heredad, han profanado tu santo templo, y han reducido a Jerusalén a un montón de escombros». «Dieron los cuerpos de tus siervos por pasto a las aves del cielo, y la carne de tus santos a las bestias de la tierra...» (v.1-4).

Expuesto el motivo, vienen las «imprecaciones» contra el enemigo que así profanó la heredad del Señor y su santo templo (v.6).

Nuevamente se da el motivo de pedir esos castigos: «Porque han devorado a Jacob, han asolado sus moradas» (v.7).

En los versículos 8 y 9 se pide en forma negativo-positiva el favor de Yahvé sobre Israel.

Nuevamente vuelve el salmista a traer el motivo por el que Dios debe intervenir con castigos contra sus enemigos. « ¿Por qué han de poder decir las gentes: «Dónde está su Dios»? Sea notoria a las gentes y a los ojos nuestros la venganza de la sangre que de tus siervos derramaron» (v.10).

En el versículo 11 se pide otra vez socorro a Yahvé para

repetir, antitéticamente, una dura imprecación en el versículo 12: «Haz recaer sobre la cabeza de nuestros enemigos el séptuplo»—género literario ya consignado en la Ley—, pero dando muy claramente la razón de ello, que es: *la afrenta con que quieren afrentarte, ¡oh Yahvé!*

Por lo que termina: «Nosotros, tu pueblo, grey de tus pastizales, te cantaremos eternamente y cantaremos tus alabanzas por generaciones y generaciones» (v.13).

El texto mismo del salmo sugiere claramente la solución: la profanación de la ciudad y templo de Yahvé—la «afrenta con que quieren afrentarte, ¡oh Yahvé!»—mueven inspiradamente al salmista a pedir, por celo religioso, celo de la causa de Yahvé, que se cumpla la justicia de Yahvé por los profetas tantas veces anunciada contra las gentes, para que con ella se defienda y se glorifique la causa de Yahvé.

A este grupo también pertenece la célebre «imprecación» de Nehemías, y que, con un contexto muy definido, permite documentalmente hacer de ella una clara valoración.

En el libro de Nehemías se leen las siguientes «imprecaciones»:

a) «Escucha, ¡oh Dios nuestro!, cuánto nos menosprecian, y haz que tus insultos recaigan sobre sus cabezas, y dalos al pillaje en su tierra de cautiverio. No perdones su iniquidad, y no se borre delante de ti su pecado, porque injurian a los que están edificando» (Neh 4,4-5).

b) «Acuérdate, Dios mío, de Tobías y de Sambalat y de sus obras. Acuérdate también de Noadía, la profetisa, y de todos los otros profetas que procuraban atemorizarme. La muralla quedó terminada» (Neh 6,14-15).

c) «Acuérdate..., Dios mío, de los que contaminaron el sacerdocio y el pacto del sacerdocio y de los levitas» (Neh 13,29).

La interpretación y justificación moral de estos pasajes no es difícil. Nehemías trabaja por la causa de Yahvé. Quiere reconstruir aquel doble «gader»: muralla material y muralla espiritual del yahvismo. Los enemigos de esta obra son, en consecuencia, los enemigos de la causa de Yahvé. Por eso Nehemías pide a Yahvé que no deje impune aquella obra impía que reviste la trascendencia de querer impedir la restauración del yahvismo. Basado Nehemías en el celo de la causa de Dios y en el concepto de la justicia penal de la Ley —Torah—, pide a Dios que salga por su causa—representada en su obra—a dar el merecido a sus enemigos, lo que tendrá también un valor preventivo de ejemplaridad.

III. *Elenco de motivos alegados en el Salterio para imprecar males contra los enemigos.*—Es interesante registrar el elenco, con algunos ejemplos, de los motivos que se alegan en el Salterio cuando el hagiógrafo prorrumpe en «imprecaciones» contra los enemigos. Aunque muy afines entre sí, se recogen en forma clasificada. En realidad es un principio polifacético de interpretación. Es un gran complejo de motivos concretos alegados. Así se verá abundantemente que lo que, por exigencia teológica, se postula en la exégesis de las «imprecaciones», aparece también documentalmente acusado.

1) *Que se cumpla la justicia de Dios.*—«Alzate, ¡oh Yahvé!, en tu ira, yérguete contra la rabia de mis enemigos y hazme la justicia que tú mandaste» (7,7.18; 11,7; 17,15; 26,1; 35,24; 57,4.6; 58,11-12; 71,2.24; 94,2; 119,22.38.41.84.121.123.126. 154; cf. Lam 3,59).

2) *Que se abata el soberbio para que no triunfen los enemigos de su Ley.*—«Alza, ¡oh Dios!, tu mano. No te olvides de los desvalidos. ¿Cómo puede el impío despreciar a Dios, y decir en su corazón que no averiguas?» (10,12-13; 7,10; 9,19.21; 35,1.11; 41,12; 56,11; 94,3; 115,2; 119,222; 140,9; cf. Hab 1,2ss; Apoc 6,10; 19,1-2. En este pasaje de Apoc 6,10, los mártires «en muchedumbre» piden por la realización de la justicia en los protervos como medio de hacer triunfar el reino de Cristo. En su forma literaria está concebida, como es natural, al modo de las «imprecaciones» del A. T.).

3) *Que confirme al «justo» en la virtud.*—Generalmente va en forma paralela a la petición hecha a Dios de que abata al soberbio que desprecia su Ley. Así se dice: «Verán esto los justos, y temerán y se reirán de él: «He aquí el que no temía a Dios por su fortaleza, y confiaba en sus muchas riquezas, y se hacía fuerte en su maldad» (52,8-9; 7,10; 9,20; 12,6; 18,21; 34,3; 58,11-12; 64,11; 69,33).

4) *Para que se regocijen los justos al ver cumplirse la justicia de Dios.*—Alégrense, por el contrario, los justos, gócense y salten de júbilo ante Dios» (68,3-4; cf. Ecl 25,10).

5) *Para que se alabe a Yahvé en su bondad y en su justicia al proteger al inocente y castigar al inicuo.*—«Los que teméis a Yahvé, alabadle... Porque no desdeñó, ni despreció la miseria del mísero, ni apartó de él su rostro, antes oyó al que imploraba su socorro. Por tu favor resonarán mis himnos en la numerosa congregación» (22,23-26; 92,16; 109,30).

6) *Se piden a Yahvé castigos para el enemigo como medio de realizar la liberación de «su siervo».*—«Haz con tu piedad que

cierren su boca mis enemigos y que perezcan cuantos persiguen mi alma, pues soy siervo tuyo» (143,12).

7) *Para que se alabe a Yahvé, que defiende al pobre y al desvalido.*—«Porque se pone a la derecha del pobre y le salva de los que le sentencian a muerte» (109,30-31).

8) *Para que no se vea confundido el salmista ante sus enemigos de haber acudido a Yahvé.*—«A ti, Yahvé, mi Dios, alzo mi alma, en ti confío, no sea confundido. No se gocen de mí mis enemigos. No, quien espera en ti no es confundido: Confundido sea el que se rebela contra ti» (25,1-2; 31,18-19).

9) *Para que confíen en Yahvé.*—«Para que confíen en él cuantos conocen su nombre, pues no abandonas, ¡oh Yahvé!, a los que te buscan» (9,11; 119,42).

10) *Para que el castigo haga pensar que tú eres Yahvé, el Altísimo.*—«Pero dispara contra ellos su saeta y luego son heridos... Y proclamarán la obra de Dios y pensarán en lo que él hace» (64,8.10). Y en otro salmo se dice: «Y reconozcan que tu nombre es Yahvé, y que sólo tú eres el Altísimo sobre toda la tierra» (83,19; 86,17).

11) *Para que no sea el abandono de la causa del «justo» motivo de escándalo en otros y desconfianza en los que buscan a Yahvé.*—«De cierto no permitirá Yahvé que permanezca el cetro de los impíos sobre la suerte de los justos, para que no tiendan los justos sus manos a la iniquidad» (125,3; 69,7).

12) *Que lo libre de sus enemigos por el honor de su nombre.*—«Socórrenos por el honor de tu nombre, socórrenos y perdona nuestros pecados, por tu nombre. ¿Por qué han de poder decir las gentes: «¿Dónde está su Dios?» (79,9-10; 54,3; 109,21; 115,1; 144,11).

13) *Que Yahvé castigue para defender su causa.*—«Alzate, ¡oh Dios!, y defiende tu causa» (74,22; 80,16; 83,13).

14) *Que castigue a los impíos porque se rebelan contra Dios.* «¡Oh Dios!, si exterminaras a los impíos, si alejaras de mí a los hombres sanguinarios que impíamente se rebelan contra ti» (139,19-20). Y añadirá aún con gran fuerza y gran valor interpretativo: «¿Cómo no odiar, ¡oh Yahvé!, a los que te odian? ¿Cómo no aborrecer a los que se levantan contra ti?» (139,21). En el estilo semita, por sus extremismos hiperbólicos, «odiar» puede ser equivalente a no amar, o a preferir a uno más que a otro. Así se dirá que Dios «amó a Jacob y odió *(emisesa)* a Esaú» (Rom 9,13). Corresponde al hebreo *sana'* = odiar (Mal 1,3).

En este grupo se puede incluir la «imprecación» del Eclesiástico (50,27-28; Vg 50,25-26): «Dos pueblos me son odiosos, y el tercero, que ni siquiera es pueblo: Los que moran en la montaña de Seir, y los filisteos, y el pueblo necio que habita en Siquem».

Samaria tenía su culto cismático, disgregador de la unidad del culto a Yahvé y limitador de su revelación al solo Pentateuco; y los filisteos y los moradores de las montañas de Seir (edomitas) eran idólatras, cargados de abominación, contumaces y tradicionales enemigos de Israel y de la ley de Yahvé. Por lo que el hagiógrafo, llevado por el celo de la causa de Dios, manifiesta su odio contra ellos: odia en ellos—el semita no piensa en abstracto, sino en concreto—la encarnación de la oposición a la fe y a la ley de Yahvé.

La conclusión a que se llega en los Salmos, el libro bíblico por excelencia de las «imprecaciones», es ésta: El hagiógrafo «impreca» a Dios males contra sus enemigos—que son penas *temporales*—, pero no por odio auténtico, sino o por deseo vario de que se cumpla la justicia de Yahvé o por celo de la causa de Dios.

IV. *Desahogos del sentimiento natural.*—Otra forma de «imprecación» bíblica son las aparentes maldiciones que el libro simplemente *relata* haber sido pronunciadas por otros, y las que *profiere* inspiradamente el hagiógrafo. Las primeras no crean dificultad alguna, siempre que el autor sagrado no las apruebe. Tal pueden considerarse las maldiciones que Job pronuncia a través de todo el capítulo tercero de su libro.

Pero las que crean dificultad son las segundas. Clásica es la maldición de Jeremías contra el día de su nacimiento.

«¡Maldito sea el día en que nací, el día en que me alumbró mi madre!» (20,14-18).

Naturalmente, el sentido ha de ser muy distinto de lo que aparece. No es un deseo formal de no haber existido, de no querer la misión profética a que Yahvé lo destinó. Son gritos de suprema angustia, son explosiones de la naturaleza ante la terrible carga de la contradicción y el dolor. Es toda la vehemencia oriental desbordando la angustia. Son pasajes y trozos de su alma en los que no se refleja más que una parte: el dolor, pero sin que, al exteriorizarlo, se proteste con ello su rebeldía contra la voluntad de Dios.

Tres versículos antes, él mismo confiesa que Yahvé le defenderá y le hará vencedor de los que le persiguen. Y dice: «Que yo vea tu venganza (de Dios) en ellos, pues a ti he encomendado mi causa» (Jer 20,11-13). Por lo que proféticamente

exclama victorioso: «¡Cantad a Yahvé, alabad a Yahvé! Porque él libra al pobre de las manos de los malvados».

Ningún comentario ni explicación mejor podría hacerse de este pasaje que recordar las palabras—*servatis servandis*—de Jesucristo en Getsemaní: «Padre, todo lo puedes, quita de mí este cáliz; pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14,36).

La frase de San Pablo a los Gálatas: «¡Ojalá se castraran del todo los que os perturban!» (Gál 5,12), también se incluye, de algún modo, en este grupo. Los judaizantes extremaban el celo por la circuncisión y la Ley judía. Creían necesario incluirla en el cristianismo, y San Pablo, recordando las costumbres—mutilaciones—de los sacerdotes de Cibeles, culto tan divulgado en esta región, prorrumpe en esta exclamación. Viene a decir: Si tanto celo tenéis por la parcial circuncisión, llegad hasta la mutilación total, como hacen esas sectas que están en boga. Pero con ello *no desea* verdaderamente que lo realicen, sino que quiere decir, irónicamente, incluso sarcásticamente, lo inútil que es en la fe cristiana la circuncisión y la práctica abrogada de la vieja Ley. Ironía es una burla fina y disimulada. Sarcasmo es una burla más acusada. Y éste es el pensamiento de San Pablo: reírse del celo judaizante por unas prácticas abrogadas por la fe. «Es una chanza, incluso acerba, que no debe ser tomada demasiado en serio, menos aún por lo trágico», escribe Lagrange [87].

V. *Pecador y pecado «per modum unius»*.—Acaso pudiera ser en algún caso principio de interpretación de las «imprecaciones» el que el hagiógrafo, considerando *per modum unius* pecador y pecado, la expresión literaria acusase al pecador, pero formalmente la intención fuese el pecado. Es la interpretación que Santo Tomás admite en una de las soluciones que propone a las objeciones que se hacen al hablar de si los enemigos han de ser amados por caridad [88].

Antes se vio, al tenerse en cuenta los postulados generales para la «cuestión bíblica», el concepto semita de causa y efecto. Pues el semita no distingue cuidadosamente los diversos modos con que una causa puede estar en relación con un efecto, máxime en momentos vehementes del ánimo o de poesía.

Por eso, esta amplitud de conceptos, esta mentalidad tan particular, muy bien podría permitir el que pudiesen explicarse algunos pasajes imprecativos como deseo de que el pecado sea destruido, pero que el pecador permanezca. Porque

[87] *Epître aux Galates* (1926) p.143.
[88] II-II q.25 a.6 ad 3.

si en esta mentalidad semita se atribuye un efecto producido por una causa segunda sin más a la primera, porque con ella puede tener alguna relación, se comprende también que no se distinga tampoco en esta mentalidad entre el pecador y el pecado, y que, enrolados ambos y considerados materialmente como un todo, recaiga el fondo—la intención formal de la «imprecación»—sobre el pecado y no sobre el pecador que se halla incurso en el pecado; que vaya y se pida en la «imprecación» la destrucción del pecado y no la destrucción ni el mal del sujeto en el que se encuentra el pecado. En algunos pasajes de los Salmos, el tono poético-hiperbólico acaso pudiera permitir esta interpretación. «El hábito de las *ideas concretas* en los semitas explica, en parte, la dificultad (que se ve): maldecir el crimen sin maldecir al criminal» [89].

¿Existen «imprecaciones» bíblicas de males espirituales?—El problema podría crear una nueva gravedad si el hagiógrafo «imprecase» males *espirituales*, caso que no pudiesen incluirse estas fórmulas en la categoría de imprecaciones de tipo profético, ya fuesen «conminatorias» o «punitivas». El deseo del mal espiritual al prójimo—del *pecado*—vendría a ser el deseo del mal *simpliciter* y, en consecuencia, del odio auténtico. Lo que es absolutamente incompatible con la inspiración bíblica. Se citan a este propósito algunos pasajes de la Escritura. ¿Qué valor tienen?

a) *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum, et non intrent in iustitiam tuam. Deleantur de libro viventium, et cum iustis non scribantur* (Sal 68—heb. 69—,28-29). Una primera lectura parecería suponer el deseo en el hagiógrafo de pedir a Dios que *hiciese pecar* a su enemigo. Esto «a priori» ya es inadmisible, no sólo por razón de la inspiración bíblica, sino por el mismo concepto de la psicología en el autor sagrado. Zorell escribe a propósito de este salmo: «Los vocablos hebreos que significan *pecado* o *culpa* también pueden denotar, donde el contexto lo exige, la *pena* del pecado o de la culpa. Lo que aquí ha de suponerse; todo lo que se pide en la estrofa es petición de que se castiguen (los culpables), que no se les perdone o condone: es decir, por el exceso de su crimen (v.27), que se aumente la *pena* (el castigo) de ellos (v.28)» [90]. Por lo que traduce este verso: «Superadde poenam poenae eorum» («Añade castigo a castigo»). Filológicamente, el término *'awón* que aquí se usa lo mismo puede significar culpa que pena (Is 5,18; Jer 18,23).

[89] A. CONDAMIN, *Le livre de Jérémie* (1920) p.145.
[90] *Psalterium ex hebraeo latinum* (1939) p.169.

Esta interpretación es completamente admisible, máxime dentro de la psicología semita, donde se pueden considerar como un todo pecador y pecado, culpa y pena, pudiendo tomarse la primera expresión precisamente para significar la segunda. El lugar mismo del versículo en su contexto postula esta interpretación.

El verso 29: «Deleantur de libro viventium, et cum iustis non scribantur», tampoco crea problema. Pues se trata de la muerte a la vida *temporal* (Ex 32,32). Y el «cum iustis non scribantur» estos malvados, es el deseo del hagiógrafo que pide que no sean acreedores a la misericordia de Dios referente al perdón *temporal*, que lleva anejas las *bendiciones temporales*, propias, según la Ley, de los justos. Que experimenten la pena temporal correspondiente a sus culpas. Todo el ambiente en que se desenvuelve este salmo es el de premios y castigos *temporales*. El sentido manifiesto de pena temporal en el primer hemistiquio exige, por el «paralelismo» del verso, esta misma interpretación en el segundo. Y la razón última de este pedir castigo lo dirá en el verso 7: «No sean por mí confundidos los que en ti esperan, ¡oh Yahvé!», al ver que no liberas al justo y no castigas a los impíos con penas *temporales*, según era la legislación del A. T. Se busca la *ejemplaridad* de la pena; por tanto, son penas temporales.

b) *Oratio eius fiat in peccatum* (Sal 109—heb.—,7). El lugar de esta expresión en su contexto es la mejor base de su interpretación. No se trata del juicio eterno, ultratemporal, sino de la *suerte jurídica* de este impío en cuestión ante el tribunal de la justicia humana. Por lo que pide que «oratio eius fiat in peccatum». Es decir, que su defensa jurídica ante el tribunal sea ineficaz, para que haya justicia sobre él. Si se pone «fiat in peccatum», esta palabra—lo exige el contexto—no tiene el valor de *pecado*, sino de *pena*, es decir, que su defensa—está hablando de lo que dice contra el «justo» la «boca del impío» (v.2)—, por muy hábil que sea, resulte ineficaz, con objeto de que experimente la *pena* debida por justicia a su pecado. Es pensamiento equivalente al del v.6: que haya un acusador de su maldad en su juicio.

c) En Jeremías se lee: *No les perdones su iniquidad, no borres su pecado ante tus ojos* (Jer 18,23). Como antes se dijo, filológicamente, el término que usa: *'awón* (pecado), lo mismo que *hatáh*, puede indistintamente significar culpa o pena (*hatáh* = pena y *'awón* = pena por el «paralelismo», cf. Is 5,15). Por eso es el contexto quien ha de decidirlo. Y éste postula aquí penas temporales. «Tú, ¡oh Yahvé!, conoces todas sus maqui-

naciones para llevarme a la muerte. No les perdones su iniquidad, no borres su pecado (la sanción a que se hacen acreedores) de ante tus ojos; caigan ante ti en el día de tu ira; castígalos» (Jer 18,23). Si pide que no les perdone su pecado es precisamente para que «caigan ante ti en el día de tu ira». Y esto es justicia temporal. «Castígalos», dice el profeta. Si filológicamente esta interpretación es posible, y teológicamente necesaria, exegéticamente es exigida por el contexto *inmediato* y por el modo de desenvolverse todo el pensamiento de Jeremías en su obra.

Precisamente los versículos 21-22a del capítulo 18 tienen una manifiesta dependencia de lo preceptuado en la Ley contra los transgresores, donde las penas que se legislan son *temporales.*

d) También se incluye aquí el pasaje de 1 Corintios (16, 22): *Si alguno no ama al Señor, sea anatema.* Si esto no es una expresión paradójico-hiperbólica para encarecer la necesidad del amor a Cristo, ya que de tal manera nos amó; o si no tiene, a pesar de su forma gramatical, un valor *conminatorio* o *profético-punitivo,* la explicación ha de buscarse en otros pasajes de San Pablo. Así en 1 Corintios (5,3-5), pronuncia la «excomunión» (San Pablo) contra un gran pecador. Pero añade: lo hago «para ruina de su carne, a fin de que el *espíritu sea salvo en el día del Señor* (parusía)» (1 Tim 20). No sería, pues, más que el deseo de un castigo «medicinal». La Iglesia, cuando sanciona la herejía, en los cánones conciliares, dice: «Si alguno negase..., sea anatema».

e) También puede incluirse aquí un pasaje de la epístola a los Romanos (9,3). Dice San Pablo: *Porque desearía ser yo mismo anatema de Cristo por mis hermanos, mis deudos según la carne, los israelitas.* Este anatema que, filológicamente, podría extenderse hasta incluir la separación del Apóstol eternamente de Cristo, da por exigencia teológica y por todo el *contexto* de la vida de Pablo—suprema ansia es su unión con Cristo—su auténtica valoración. No es más que una forma vehemente y paradójica de expresar el amor que tenía por la salvación y conquista cristiana de Israel.

Una «imprecación» especialmente dura (Sal 137, heb.). Si hasta aquí se vio que el principio teológico y documental de la interpretación de las «imprecaciones» era el mal bajo la razón de bien, surge ahora el grave problema que plantea el salmo 137 —«Super flumina Babylonis»—, en el que se pide la muerte de niños inocentes y se bendice esta mano ejecutora: «Beatus qui allidet parvulos tuos ad petram». «Bienaventurado quien toma-

rá a tus niños y los estrellará contra las piedras». ¿Cómo interpretar esto?

En la *Ley* mosaica se preceptuaba la muerte—«herem»—de niños *cananeos*, pero aquí no consta esto contra los niños babilónicos en la letra de la Ley, ni parece que sea «epiqueya» de la misma.

Dos aspectos pueden considerarse en este salmo a este propósito. Si aisladamente son principios de interpretación, pudiera ser que ambos se conjugasen para esta «imprecación» en la mente del profeta. Y son los siguientes: *a)* recurso literario; *b)* mentalidad semita.

a) *Recurso literario.*—Babel cautiva a Judá y lleva al destierro a sus moradores. Aunque Dios utiliza los acontecimientos humanos como instrumentos de su justicia, esto no obsta para que esta invasión y destrucción de Judá fuera hecha por soberbia, ambición y pecado de Babel, como bien lo dice Isaías (Is 10,5-27). Si Dios utilizó la invasión de Babel para castigar el pecado de Judá, en los planes y propósitos de Babel su objetivo era un imperialismo ventajoso para ella, y despreciador y hollador de la religión yahvista.

El salmista siente la nostalgia de los días santos del culto jerosolimitano, con todo lo que significaba de liturgia y libertad yahvista. «Quomodo cantabimus canticum Domini in terra aliena?» Pero ahora los sacrificios cesaron, la religión es hollada, el pueblo santo está en cautiverio, el culto y la Ley de Yahvé no pueden cumplirse con todo su esplendor, y hasta el triunfo ostentoso de Babel—llevándose incluso como trofeos los utensilios santos del templo de Jerusalén para ponerlos en los templos de sus dioses (2 Re 25; Esd 1,7-11)—se ofrecía ante los ojos superficiales como un triunfo de los dioses y poder babilónicos sobre el omnipotente Yahvé.

Llevado el salmista por este celo yahvista y considerando que la invasión de Judá, si fue permitida por Dios, fue, no obstante, con culpa de Babel, pide que a esa injusticia se le aplique la justicia consignada en la Ley; sencillamente, que se le aplique la «lex talionis». De ello hay un buen índice en el verso 8b: «Bienaventurado quien te dará *lo que tú nos diste* a nosotros». El salmista debió de tener presente, al invocar para este caso la «lex talionis», aquellas palabras de Deuteronomio en las que se decía: que cuando desterrados entre sus enemigos, se conviertan a Yahvé, «Yahvé, tu Dios, arrojará todas esas maldiciones sobre tus enemigos, sobre los que te odiaron y persiguieron» (Deut 30,7). El destierro era, según lo que se decía en la Ley y en los Profetas, efecto de castigo. Por eso, una

vez arrepentidos, Yahvé los perdonaría, castigando entonces la *culpa* de los invasores, de los instrumentos de su castigo.

La finalidad que busca el salmista con este castigo es que haya justicia contra la injusticia que con ella cometió Babel; que con su castigo se muestre la grandeza suprema de Yahvé sobre todos los dioses y los imperios; que se libre al pueblo santo del cautiverio, para que florezca esplendorosamente el culto yahvista en Jerusalén, y alaben así, a un tiempo, al omnipotente y fiel Yahvé, Judá y las gentes.

Y por una sinécdoque—uso bíblico bien frecuente—pide la destrucción de la ciudad—cumplimiento de la «lex talionis» por los motivos dichos—sintetizándola en el momento culminante de su horror: la muerte de los niños—como *consecuencia* a seguirse—, pues según las costumbres bárbaras de entonces eran arrojados y estrellados (2 Re 8,12; Nah 3,10; Os 14,1; Is 13,16-17; Ez 9,6). Precisamente el bendecir exclusivamente a los que estrellan contra las piedras a estos niños indefensos e inocentes es una prueba bien clara del valor literario de sinécdoque que tiene. En otras descripciones se habla de los horrores de la guerra que destruirá a los guerreros, mancebos, mujeres, ancianos, etc. Es la descripción de las categorías de gentes que componen una ciudad, con lo que se describe—estilo oriental—la destrucción de toda ella. Pero precisamente al fijarse aquí el salmista exclusivamente en la muerte de los niños inculpados e inofensivos, a los que la sensibilidad humana respeta, salvo en casos de degeneración o de exaltación feroz de la guerra, es prueba clara de ser expresión literaria vigorosa, con la cual, por sinécdoque, expresa y pide la destrucción de la culpable Babel, como medio—intención directa y formal del hagiógrafo—de que se realice la justicia de Yahvé y triunfe su causa.

Una *confirmación* de esto se ve en el mismo Isaías (c.13). En el oráculo contra Babilonia dice, después de dar una descripción minuciosa, pero de tipo «clisé», sobre los horrores que acaecerán entonces a la ciudad: «Sus hijos serán estrellados a sus ojos» (Is 13,16). Pero se sabe por la historia que cuando los soldados de Ciro tomaron la ciudad no ejercieron crueldad con los vencidos. Esto hace ver que Isaías sólo conocía el *núcleo* del *hecho* de la destrucción: esto era la esencia del vaticinio; pero él, para hacer más impresión en los lectores y para que se acuse la grandeza e importancia trascendental de aquel hecho, lo reviste y describe con el «clisé» usual de la guerra de entonces [91].

91 M. García Cordero, *Géneros literarios en los profetas*, en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957) p.183.

b) *Mentalidad semita.*—También cabría enfocarlo como posible solución de este problema, desde otro punto de vista, si no es que este último está también conjugado con el anterior en la mente del profeta. Se ha visto cómo en la mentalidad semita no se distinguen cuidadosamente, en la forma vulgar del lenguaje, los diversos aspectos con los que un efecto puede estar relacionado con su causa, y sobre todo tratándose de las relaciones de los seres con la divinidad. Y así todo lo que de alguna manera se le puede atribuir se lo aplican frecuentemente sin más, como antes se dijo.

Isaías mismo describirá los ejércitos de los medos como el ejército de Yahvé dispuesto a destruir a Babel. «Yo mando mi ejército—dice Yahvé—consagrado para la guerra, y llamo a mis valientes para ejecutar mi ira» (Is 13,1-15).

De esto se sigue como posibilidad lo siguiente: *a)* el salmista pide por celo el cumplimiento de la justicia divina contra Babel, como medio del triunfo de la causa de Yahvé; *b)* el *modo* de realización de esta justicia será la *guerra*—«lex talionis»—con los modos—*consecuencia* a seguirse—que entonces tenía; *c)* entre el modo de esta realización está, *de hecho,* el estrellar a los niños contra las piedras; *d)* dentro de esta amplia mentalidad semita en orden a las causas y efectos, el salmista puede pedir, aunque en su fondo mental con valoración espiritual distinta, la muerte de estos niños en el sentido de que todo ello queda, en esta amplia mentalidad, enrolado en ese hecho fundamental—medio—del cumplimiento de la justicia de Yahvé y que, por las mismas razones, es lo que el salmista directamente pide.

Sería un caso bíblico más de atribución a Dios, sin más, de lo que él *permite,* por considerar en ello el salmista el ejercicio de una guerra que es utilizada en los planes divinos en orden al cumplimiento de la justicia de Yahvé.

Si el salmista reacciona conforme a su alma semita, y por añadidura utiliza como expresión de esta misma psicología esa forma literaria tan usual en esa misma psicología, la explicación de este pasaje difícil es científicamente satisfactoria [92].

[92] M. DE TUYA, *El problema bíblico de las «imprecaciones». Principios de solución:* Ciencia Tomista (1951) 171-192; (1952) 3-29; A. MILLER, *Fluchpsalmen und israelitisches Recht:* Angelicum (1942) 92-101; H. JUNKER, *Das theologische Problem des Fluchpsalmen:* Pastor Bonus (1940) 65-74; T. PAFFRATH, *Der Fluchpsalm 109:* Theol. und Glaube (1925) 357-362; G. M. PERRELLA, *Le imprecazioni nei Salmi:* Palestra del Clero (1936) 289-294; H. UBBELCHDE, *Fluchpsalmen und alttestamentliche Sittlichkeit* (1938).

BIBLIOGRAFIA

ASENSIO, F., *Los principios establecidos en la «Providentissimus Deus» acerca de la descripción de los fenómenos naturales, ¿autorizan su extensión al relato de los hechos históricos, según la doctrina de León XIII y Benedicto XV?:* Est. Bibl. (1946) 245-270; BOVER, J. M., *La verdad histórica de la Biblia en los documentos del Magisterio eclesiástico:* Est. Bibl. 5 (1946) 403-428; ID., *La verdad histórica de la Biblia según la encíclica «Divino afflante Spiritu»:* Est. Bibl. 18 (1944) 429-441; BRANDI, S. M., *La questione biblica e l'enciclica «Providentissimus Deus»* (Roma 1895); BRUCKER, J., *L'inspiration et l'infallibilité de la Bible en matière historique:* Études 94 (1903, 1) 222-233; CASTELLINO, G., *L'inerranza della S. Scrittura* (1949); CHAINE, J., *Le livre de la Génèse* (1951); CONDAMIN, *Le livre de Jérémie* (1920); CORNELY, *Historia et critica introductio in V. T. libros sacros* I 2.ª ed.; DURAND, A., *L'autorité de la Bible en matière d'histoire:* Rev. du Clergé Français 33 (1903) 5-30; FONCK, *Der Kampf um die Warheit der Heiligen Schrift seit 25 Jahren* (1905). GALBIATI, *I generi letterari secondo P. Lagrange e la D. A. S.:* Scuola Cat. (1948) 177-186.282-292; GARCÍA CORDERO, M., *Géneros literarios en los profetas,* en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957); IBÁÑEZ ARANA, A., *Las etiologías etimológicas del Pentateuco:* Scriptorium Victoriense (1963); JUNKER, H., *Das theologische Problem des Fluchpsalmen:* Pastor Bonus (1940) 65-74; ID., *Die Biblische Urgeschichte in ihrer Bedeutung als Grundlage des altt. Offenbarung* (1932); KNABENBAUER, J., *Leone XIII e la questione biblica:* Civiltà Cattolica 45,1 (1894) 401-415.652-665; LEVIE, J., *Le Bible, Parole humaine et Message de Dieu,* vers. esp. (1964); MILLER, A., *Fluchpsalmen und israelitisches Recht:* Angelicum (1942) 92-101; MURPHY, *P. Lagrange and Scripture* (1946); PAFFRATH, T., *Der Fluchpsalmen 109:* Theol. und Glaube (1925) 357-362; PERRELLA, G. M., *Le imprecazione nei Salmi:* Palestra del Clero (1936) 289-294; PORPORATO, F. C., *Elemento divino ed elemento umano nei libri storici de la Bibbia:* Civiltà Cattolica 94,2 (1943) 265-273; ID., *La verità nei libri storici:* Civiltà Cattolica 94,4 (1943) 136-149; PRAT, E., *La Bible et l'histoire* (París 1908); ID., *Les historiens et leurs sources:* Études 86 (1901) 1,474-500; RIGAUX, B., *L'interprétation apocalyptique de l'histoire,* en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957) p.245-273; RUFFINI, CARD., *The Bible and its genuine Historical and Objective Trath:* Amer. Eccles. Rev. 146 (1962) 361-368; SALVONI, F., *La storiografia degli antichi israeliti:* La Scuola Cat. (1935) 145-171; SANTOS OLIVERA, B., *De imprecationibus in Psalmis:* Ver. Dom. (1924) 143-148; SCHILDENBERGER, J., *Géneros literarios del A. T.,* en *Los géneros literarios de la S. Escritura* (1957) p.245-273; SOUSA, D. DE, *A inspiração biblica e a historia:* Itinerarium (1957) 186-201; STIEGLECKER, H., *Härte und Grausamkeit in Alten Testament:* Theologisch-praktische Quartalschrift (1950) 1-30.105-128; (1951) 103-118.210-225; TUYA, M. DE, *El problema bíblico de las imprecaciones. Principios de solución:* Ciencia Tomista (1951) 171-192; (1952) 3-29; ID., *La inerrancia bíblica y el hagiógrafo «opinante»:* Est. Ecl. (1960) 339-347; UBBELOHDE, H., *Fluchpsalmen und Alttestamentliche Sittlichkeit* (1938); VOSTÉ, J., *El reciente documento de la P. Comisión Bíblica:* Est. Bíbl. (1948).

CANON. TEXTO. VERSIONES

POR

JOSÉ SALGUERO, O. P.

CANON DE LAS SAGRADAS ESCRITURAS

BIBLIOGRAFIA

A) Obras que tratan del canon en general

F. Vigouroux, *Canon des Écritures:* DB 2 (1899) 134-184; F. Mari, *Il canone biblico e gli apocrifi dell'A. e del N. T.* (Roma 1906); E. Mangenot, *Canon des livres saintes:* DThC 2 (1910) 1550-1605; Id., *Canon catholique des Écritures saintes:* DAFC 1 (1911) 435-455; H. Howorth, *The Bible Canon of Luther and Karlstadt:* JTS 8 (1907) 321ss; R. García y García, *El Canon de las Sagradas Escrituras según S. Isidoro de Sevilla:* RevEspEstBíbl 1 (1926) 3-10; Id., *El catálogo de San Eugenio de Toledo sobre el Canon de la Biblia:* RevEspEstBíbl 2 (1927) 3-12; H. Höpfl, *Canonicité:* DBS 1 (1928) 1022-1045; S. M. Zarb, *De historia Canonis utriusque Testamenti* (Roma 1929); A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient:* FTheolStud 32 (Friburgo 1929); C. J. Costello, *St. Agustine's Doctrina on the Inspiration and Canonicity of Scripture* (Wáshington 1930); Id., *St. Augustine's Canon of Scripture and his Criterion of Canonicity:* RUOSS 2 (1932) 125-138; R. Cornely-A. Merk, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium*[11]: CSS (París 1934); J. Ruwet, *De Canone,* en *Institutiones Biblicae* I 2 (Roma 1929); H. W. Beyer, *Kanon,* en G. Kittel: ThW 3 (1938) 600-606; I. Gomá Civit, *El Concilio de Trento y la S. Escritura:* ApSac 2 (1945) 349-354; R. Criado, *El Concilio de Trento y los Estudios Bíblicos:* Razón y Fe 131 (1945) 171ss; A. Rivera, *Sagrada Escritura y Tradición en el Concilio de Trento:* IlustrCl 39 (1946) 385-393; F. Asensio, *Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre Escritura:* EstEcl 20 (1946) 71-75; J. Prado, *Propaedeutica Biblica* (Madrid 1949); J. Ruwet, *Le canon alexandrin des Écritures. St. Athanase:* Bi 33 (1952) 1-29; A. Gelin, *Canon des Livres Saints:* DThC. Tables Générales (París 1954) 514-516; A. Tricot, *Le Canon des Écritures,* en *Initiation Biblique* de A. Robert-A. Tricot (París 1954) p.46-87; D. G. M. Perrella, *Introducción General a la Sagrada Escritura,* traduc. española (Madrid 1954) p.113-192; E. E. Flack-M. B. Metzger, *The Text, Canon, and Principal Versions of the Bible* (Grand Rapids 1956); J. R. Mac Pahil, *The Authority of the Bible.* 1. *The Canon:* ScotJT 9 (1956) 14-30; F. V. Filson, *Which Books Belong in the Bible? A Study of the Canon* (Filadelfia 1957); R. L. Harris, *The Inspiration and Canonicity of Scriptures* (Grand Rapids 1957); J. R. Geiselmann, *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Tradition,* en *Die Mündliche Überlieferung* (Munich 1957) p.123-206; H. Höpfl-L. Leloir, *Introductio Generalis in S. Scripturam* (Roma 1958) p.119-182; A. Lecerf, *Remarques sur le Canon des saintes Écritures:* RevReformée 34 (1958) 1-18; P. de Vooght, *Écriture et tradition d'après des études catholiques récentes:* Istina (1958) 183-196; O. García de la Fuente, *El Canon bíblico en el Concilio de Trento según Jerónimo de Seripando:* La Ciudad de Dios 169 (1958) 35-72; R. J. Foster, *La formación e historia del Canon,* en *Verbum Dei* I (Barcelona 1956) p.32-52; A. Barucq-H. Cazelles, *Le Canon des livres inspirés,* en *Introduction à la Bible* de A. Robert-A. Feuillet, I (París 1957) p.31-57; J. Lodrioor, *Écriture et traditions:* ETL 35 (1959) 423-427; J. C. McLelland, *The Authority of the Canon:* The Canadian Journal of Theology 5

(1959) 35-43; B. MARTÍN SÁNCHEZ, *El canon bíblico:* CultBíbl 15-16 (1958-1959) 338ss; R. RÁBANOS, *Propedéutica Bíblica* (Madrid-Salamanca 1960) p.110-135; J. F. HERNÁNDEZ Y OTROS COLABORADORES, *Introducción a la Sagrada Escritura* (Casa de la Biblia, Madrid 1964) p.105-164.

B) OBRAS QUE ESTUDIAN EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO

S. DAVIDSON, *The Canon of the Bible, its Formation, History and Fluctuations* (Londres 1877); F. BUHL, *Kanon und Text des A. T.* (Leipzig 1891); K. BUDDE, *Der Kanon des A. T.* (Giesse 1900); W. R. SMITH, *The O. T. in the Jewish Church* (Nueva York 1891); G. A. MARX-A. DALMAN, *Traditio rabbinorum veterrima de librorum V. T. ordine atque origine* (Francfort 1891); A. LOISY, *Histoire du canon de l'A. T.* (París 1890); H. E. RYLE, *The Canon of the O. T.* (Londres 1892); J. P. VAN KASTEREN, *Le Canon juif vers le commencement de notre ère:* RB 5 (1896) 408-415.575-594; B. NETELER, *Beitrag zur Untersuchung der Geschichte des alttestamentlichen Kanons* (Münster 1900); H. L. STRACK, *Kanon des A. T.:* RE 9 (1901) 741-768; G. WILDEBOER, *De la formation du Canon de l'A. T.* (Lausana 1901); J. B. DE GLATIGNY, *Les commencements du canon de l'A. T.* (Roma 1906); G. HÖLSCHER, *Kanonisch und Apokryph* (Leipzig 1905); TH. MAINAGE, *Les origines du canon chrétien de l'A. T.:* RSPT (1909) 262-293; FELL, *Der Bibelkanon des Fl. Josephus:* BZ 7 (1909) 1-16.113-122.235-244; A. EBERHARTER, *Der Kanon des A. T. zur Zeit des Ben Sira:* Alttestamentliche Abhandlungen 3,3 (Münster 1911); J. B. FREY, *La révélation d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ:* RB 13 (1916) 472-510; E. KÖNIG, *Kanon und Apokryphen* (Gütersloh 1917); J. RUWET, *Duo textus Origenis de Canone V. T.:* Bi 2 (1921) 57-60; J. NIKEL, *Grundriss der Einleitung in das A. T.* (Münster 1924) p.310-323; J. GOETTSBERGER, *Einleitung in das A. T.* (Friburgo 1928) p.351-403; L. DENNEFELD, *Histoire des Livres de l'A. T.* (París 1929); A. MERK, *Origenes und der Kanon des A. T.:* Bi 6 (1925) 200-205; S. ZEITLIN, *An Historical Study of the Canonization of the Hebrew Scriptures* (Filadelfia 1933); A. HUDAL-J. ZIEGLER-F. SAUER, *Kurze Einleitung in die Heiligen Bücher des A. T.* (Graz-Viena 1948) 16-32; C. ROTH, *Ecclesiasticus in the Synagogue Service:* JBL 71 (1952) 171-178; E. MARTÍN NIETO, *Los libros Deuterocanónicos del A. T. según el Tostado Alonso de Madrigal:* EstAbulenses (enero-junio 1953); G. DUNCKER, *The Canon of the Old Testament at the Council of Trent:* CBQ 15 (1953) 277-299; L. H. BROCKINGTON, *The Problem of Pseudonymity:* JTS 4 (1953) 15-22; S. J. SCHULTZ, *Augustine and the Old Testament Canon:* BS 112 (1955) 225-234.

C) OBRAS QUE INVESTIGAN LA HISTORIA DEL CANON DEL N. T.

B. F. WESTCOTT, *A General Survey of the History of the Canon of the N. T.* (Londres 1855); TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altchristlichen Literatur* I-IX (Leipzig 1881-1929); ID., *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* I-II (Leipzig 1888-1892); A. VON HARNACK, *Das N. T. um des Jahr. 200* (Friburgo 1889); P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le canon du N. T.:* RB 12 (1903) 10-26.226-233; H. J. HOLTZMANN, *Die Entstehung des N. T.* (Halle 1904); C. R. GREGORY, *Einleitung das N. T.* (Leipzig 1904) p.26-401; J. BELSER, *Einleitung in das N. T.*[2] (Friburgo 1905) p.700-733; P. DAUSCH, *Der Kanon des N. T.:* BZF 1,5 (1908); H. LIETZMANN, *Wie wurden die Bücher des N. T. heilige Schrift?* (Tubinga 1908); E. JACQUIER, *Le N. T. dans l'Église chrétienne.* I: *Préparation, formation et définition du canon du N. T.* (París 1911); W. S. REILLY, *Le Canon du N. T. et le critère de la Canonicité:* RB 30 (1921) 195-205; H. J. VOGELS, *Grundriss der Einleit-*

ung in das N. T. (Münster 1925) p.9-27; M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du N. T.*: Études Bibliques (París 1933); A. JÜLICHER-E. FASCHER, *Einleitung in das N. T.* (Tubinga 1931) p.450-558; M. MEINERTZ, *Einleitung in das N. T.*[4] (Paderborn 1933) p.326-356; A. AGUADO, *San Teófilo de Antioquía y el Canon del Nuevo Testamento:* EstBíbl 4 (1932) 176-191.281-289; 5 (1933) 3-11; 6 (1934) 290-326; S. DE DIETRICH, *Le renouveau biblique* (París-Neuchâtel 1949) p.18-38; M. L. DULIÈRE, *Le canon néo-testamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée:* La Nouvelle Clio 6 (1954) 199-224; R. G. HEARD, *The «Apomnemoneumata» in Papias, Justin and Irenaeus; Papias Quotations form the N. T.:* NTSt 1 (1955) 122-134; K. CARROLL, *The Earlist New Testament:* BJRylL 38 (1955) 45-57; R. MARTÍNEZ, *El canon del Nuevo Testamento. Coincidencias y discrepancias entre católicos y protestantes:* CultBíbl 14 (1957) 37ss; G. BARDY, *Muratori (Canon de):* DBS 6 (1957) 1399-1408; K. ALAND, *The Problem of the N. T. Canon: Contemporary Studies in Theology* (Londres 1962).

D) OBRAS QUE ESTUDIAN EL CANON EN LAS DEMÁS IGLESIAS CRISTIANAS

S. WEBER, *Zur Geltung der hl. Schrift bei den alten Armeniern:* Theologische Quartalschrift 78 (1896) 463-489; A. DOMBROWSKI, *La doctrine de l'Église Russe et le Canon de l'A. T.:* RB 10 (1901) 267-277; I. GUIDI, *Il canone biblico della Chiesa copta:* RB 10 (1901) 161-174; G. ROTHSTEIN, *Der Kanon der biblischen Bücher bei den babylonischen Nestorianern in 9-10 Jahrhundert:* Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft 58 (1904) 634-663; A. BAUMSTARK, *Der Bibelkanon bei Ibn Chaldûn:* Oriens Christianus 4 (1904) 393-398; J. P. VAN KASTEREN, *De Canon des Ouden Verbonds bij de Syrische Christenen:* Studien 70 (1908) 385-403.520-538; A. BAUMSTARK, *Der äthiopische Bibelkanon:* Oriens Christianus 5 (1905) 162-173; M. JUGIE, *Histoire du Canon de l'A. T. dans l'église Grecque et l'église Russe* (París 1909); A. JASEK, *Doctrina Russorum de canone Veteris Testamenti:* Slavorum litterae theologicae 2 (1906) 123-138; 3 (1907) 264-273; M. CHAINE, *Le canon des livres saints dans l'église éthiopienne:* RSR 5 (1914) 22-39; L. PIROT, *L'oeuvre exégètique de Théodore de Mopsueste* (Roma 1913); M. JUGIE, *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium* I (París 1926) 653-661; L. ROST, *Zur Geschichte des Kanons bei den Nestorianern:* ZNTW 27 (1928) 103-106; J. M. VOSTÉ, *L'oeuvre de Théodore de Mopsueste:* RB 38 (1929) 382-395.542-554; J. KONDRINEWITSCH, *Der Bibelkanon des A. T. in der orthodoxen Kirche.* Diss. (Viena 1957-1958); TH. SPACIL, *Doctrina theologiae Orientis separati* II: Orientalia christiana 31,2 (Roma 1933) 85-91; M. GORDILLO, *Compendium theologiae orientalis*[2] (Roma 1939); J. T. MUELLER, *Luther's «Canon within the Canon»:* Christ Today 6 (1961) 72-74; J. A. O. PREUS, *N. T. Canon in Lutheran Dogmaticians* (Springfield 1961) p.8ss.

E) OBRAS QUE TRATAN DE LOS LIBROS APÓCRIFOS

a) J. P. MIGNE, *Dictionnaire des Apocryphes* I-II (París 1856-1858); B. J. SNELL, *The Value of the Apocrypha* (Londres 1905); E. MANGENOT, *Apocryphes* (Livres): DThC I (1909) 1498-1504; S. N. SEDGWICK, *Story of the Apocrypha* (Londres 1906); S. SZEKELY, *Bibliotheca Apocrypha* (Friburgo 1913); E. KÖNIG, *Kanon und Apokryphen* (Gütersloh 1917); S. H. MELLONE, *The Apocrypha. Its Story and Messages* (Londres 1927); J. B. FREY, *De libris apocryphis,* en *Institutiones Biblicae* I (Roma 1929) p.142-190 n.66-137; W. O. E. OESTERLEY, *An Introduction to the Books of the Apocrypha* (Londres 1935); R. H. MALDEN, *The Apocrypha* (Londres 1936); E. EVANS, *The Apocrypha: The Origin and Contents* (Londres 1939); C. C.

Torrey, *The Apocryphal Literature. A Brief Introduction* (New Haven 1945); J. Ruwet, *Les apocryphes dans les oeuvres d'Origène:* Bi 24 (1944) 143-166.311-344; A. Romeo, *Letteratura Apocalittica:* EC 1 (1949) 1615-1626; A. Gelin, *Apocryphes* (Livres): DThC. Tables 1 (1951) 190-194; M. F. Amiot-D. Rops, *La Biblie Apocryphe* (París 1952); B. M. Metzger, *An Introduction to the Apocrypha* (Nueva York 1957).

b) E. Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.* I-II (Tubinga 1900, 1921); R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* II (Oxford 1913); M. R. James, *The Apocrypha of the O. T.* (Londres 1920); J. B. Frey, *Apocryphes de l'A. T.:* DBS I (1926) 354-460; P. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Augsburgo 1928); J. de Valladolid, *Christologia in Apocalypsi Baruch Syriaca:* VD 11 (1931) 212-221; F. Asensio, *El Espíritu de Dios en los apócrifos judíos precristianos:* EstBíbl 6 (1947) 5-33; J. Bonsirven, *La Bible apocryphe en marge de l'A. T.* (París 1953).

c) J. Variot, *Les Évangiles apocryphes* (París 1878); C. von Tischendorf, *Acta apostolorum apocrypha* (Leipzig 1891); Id., *Evangelia apocrypha* (Leipzig 1853); Id., *Apocalypses apocryphae* (Londres 1866); R. A. Lipsius-M. Bonnet, *Acta apostolorum apocrypha* I-II (Leipzig 1891, 1898, 1903); M. Lepin, *Évangiles canoniques et Évangiles apocryphes*[2] (París 1902); E. G. Carillo, *Los evangelios apócrifos* (París 1912); A. Vitti, *Evangelia Apocrypha:* VD 3 (1923) 20-27; M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924); N. Fernández, *Los libros sibilinos:* Sal Terrae 9 (1920) 901-904; M. Peinador, *Estudio sobre los evangelios apócrifos:* Ilustr. Cler. 22 (1928) 86s.101-104.165-168.198-202.211-216; M. Goguel, *Eschatologie et apocalyptique dans le christianisme primitif:* RHR 106 (1932) 381-434.489-524; P. G. Bonaccorsi, *I Vangeli apocrifi* (Florencia 1948); F. Amiot, *La Bible Apocryphe. Évangiles Apocryphes* (París 1952); A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos* (BAC, Madrid 1956).

d) M. Asín Palacios, *Logia et Agrapha Domini Iesu, apud moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata,* en *Patrologia Orientalis,* ed. Graffin et Nau, vol.13 fasc.3 (París 1916) p.335-431; E. Jacquier, *Les sentences du Seigneur extracanoniques:* RB 27 (1918) 93-135; L. G. da Fonseca, *Agrapha:* VD 2 (1922) 300-309; Besson, *Les Logia Jesu* (Biorelez-Ruán 1923); A. Vaganay, *Agrapha:* DBS 1 (1928) 163-190; J. J. Gómez, *Loguia agrapha o dichos del Señor extraevangélicos* (Murcia 1935); F. G. Grant, *The Authenticity of Jesus's Sayings,* en *Neutest. Studien für R. Bultmann* (Berlín 1954) p.137-143.

e) G. Vermès, *Les Manuscrits du désert de Juda* (París 1954); A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956); J. T. Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda* (París 1957); F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Bible Studies* (Nueva York 1958); M. García Cordero: CT 85 (1958) 59-137.

CAPITULO I

Los libros canónicos

I. Nociones preliminares

1. El tratado de la inspiración e inerrancia de la Sagrada Escritura nos ha hecho ver que existen Libros Sagrados, que tienen a Dios por autor, en cuanto que fueron escritos bajo la moción del Espíritu Santo. Dios es el autor principal de dichos libros, y, en consecuencia, no pueden contener ningún error. En esta sección se estudia el tratado del canon, que nos da a conocer *cuáles* y *cuántos* son los libros inspirados. El tratado del canon tiende a probar la *existencia* del catálogo sagrado de los libros inspirados, que nos ha sido transmitido por el Magisterio de la Iglesia, y, al mismo tiempo, se propone exponer la *historia* de la formación del canon, es decir, la evolución y peripecias por las que tuvo que pasar antes de que la Iglesia determinase oficialmente su canon. La Iglesia tuvo gran cuidado, ya desde el principio, en distinguir los libros inspirados de los que no lo eran, pues pronto comenzaron a aparecer libros apócrifos que pretendían pasar como inspirados.

En este tratado estudiaremos la lenta formación del canon de las Sagradas Escrituras y las causas que contribuyeron más directamente a su fijación.

2. **Etimología y significado de «canon».**—La palabra *canon* que proviene del griego κανών, significaba primitivamente una *caña recta* que servía para medir, una *regla*, un *modelo*. El término griego κανών es afín a los vocablos κάνη, κάννη, κάννα = *caña*, que probablemente proceden de las lenguas semíticas, en las que hallamos la misma raíz. Así tenemos en hebreo *qaneh* = «vara para medir» [1], en asirio *kanû*, en sumerio-acádico *qin* [2]. Por consiguiente, la voz κανών transcrita al latín bajo la forma de *canon* designaba en sentido propio una vara recta de madera, una *regla* que era empleada por los carpinteros. En sentido metafórico indicaba cierta medida, *ley* o *norma* de obrar, de hablar y de proceder. Esta es la razón de que los gramáticos alejandrinos llamasen κανών a la colección de obras clásicas que, por su pureza de lengua, eran dignas de ser consideradas como

[1] Cf. Ez 40,3.5. Los LXX traducen, en este lugar, *qaneh* por κανών.

[2] Cf. W. Gesenius-F. Buhl, *Hebräisches und Arämaisches Handwörterbuch*[17] (Leipzig 1921).

modelos [3]. También los *cánones gramaticales* constituían los modelos de las declinaciones y conjugaciones y las reglas de la sintaxis [4]. Según Plinio [5], existía el llamado *canon de Policleto,* con cuyo nombre se designaba la estatua del *Doríforo,* del escultor Policleto (s.v a.C.), que por su perfección fue considerada como la regla de las proporciones del cuerpo humano. Epicteto [6] designaba con el epíteto de κανών al hombre que podía servir de modelo a los demás a causa de su rectitud de vida. También nos hablan los antiguos de los χρονικοὶ κανόνες de Plutarco [7], que eran fechas o épocas principales de la historia que servían de puntos de referencia de los acontecimientos humanos.

La palabra κανών se encuentra cuatro veces en el Nuevo Testamento. Pero solamente es empleada en los escritos de San Pablo. En tres ocasiones se usa en sentido pasivo de cosa medida: se trata del campo de apostolado señalado por Dios al Apóstol de los Gentiles [8]. En otro lugar se emplea en el sentido de regla de vida, de acción [9].

Los autores eclesiásticos antiguos dieron a la voz *canon* significaciones muy variadas. A partir de la mitad del siglo II se emplea κανών en sentido moral, para designar *la regla de la fe* (ὁ κανών τῆς πίστεως), la regla de la verdad (ὁ κανών τῆς ἀληθείας), la regla de la tradición (ὁ κανών τῆς παραδόσεως), la regla de la vida cristiana o de la disciplina eclesiástica (ὁ κανών τῆς ἐκκλησίας, ὁ εκκλησιαστικὸς κανών) [10].

Los Padres latinos emplean también fórmulas idénticas a las de los Padres griegos: *regula fidei, regula veritatis,* como se

[3] Cicerón, en una carta dirigida a su amigo Tirón, le dice: «Tu, qui κανών esse soles meorum scriptorum» *(Epist. ad famil.* l.16 epíst.17). Véase también ARISTÓTELES, *Ethica ad Nichomacum* 3.4.5.

[4] AUSONIUS, *Epigram.* 98: ML 19,836. Cf. G. M. PERRELLA, *Introducción general a la Sagrada Escritura.* Traduc. española (Madrid 1954) p.116 n.5.

[5] *Hist. Nat.* 34,18.

[6] *Diss.* I 28,28.

[7] *Solon.* 27.

[8] Cf. 2 Cor 10,13.15-16.

[9] Cf. Gál. 6,16.

[10] Cf. S. CLEMENTE ROM., *Epist. 1 ad Cor* 7,2: MG 1,224 (FUNK, 109); S. POLÍCRATES, en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 5,24,6: MG 20,496; SAN IRENEO, *Adv. Haer.* 1,9,4; 1,22,1; 2,28,1; 3,2,1; 4,35,4: MG 7,545.669.804.847.1089; CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* 4,1,3; 6,15,124; 6,18,131,1; 7,16,94,5: MG 8,1216; 9,348.397.532. Hay autores que suelen dar al término *canon* el sentido de *catálogo, lista, elenco* (cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam* [Roma 1958] p.131 n.199), y se acostumbra citar como ejemplos el κανών βασιλέων, de Claudio Ptolomeo (hacia el año 150 d.C), que es un catálogo de los reyes asirios, babilónicos y persas (cf. A. DEIMEL, *Veteris Testamenti chronologia* [Roma 1912] p.25-29), y los χρονικοὶ κανόνες de Eusebio, que comprenden tablas sincronizadas de los varios pueblos de la antigüedad (cf. SAN JERÓNIMO, *De viris illustr.* 81: ML 23,690). Sin embargo, aun cuando estos κανόνες de Ptolomeo y de Eusebio sean listas, tienen más bien el significado de regla, pues eran fechas, medidas cronológicas, que servían de base a sistemas cronológicos. Si *canon* tiene ahora en el lenguaje eclesiástico el sentido de *lista, catálogo,* éste es relativamente reciente y, además, es un significado secundario. El significado *formal* es el de regla, norma, modelo. Cf. G. PERRELLA, o.c., p.116s n.5

puede ver ya desde el siglo III en los escritos de Tertuliano [11] y Novaciano [12].

En este mismo sentido, los decretos de los concilios se llamaron *cánones*, en cuanto que eran las normas, las reglas, que la Iglesia establecía para la más perfecta regulación de su vida. Tal vez se les haya dado este nombre por contraposición a las leyes (νόμοι) de los reyes y emperadores, como también más tarde se llamaron cánones a las leyes eclesiásticas, para distinguirlas de las leyes civiles.

La fe, o sea la doctrina revelada, es la regla que ha de servir para juzgarlo todo; es la norma a la cual han de adaptar su vida los fieles [13]. Y como la Sagrada Escritura fue considerada, ya desde los orígenes de la Iglesia, como el libro que contenía la Revelación, la regla de fe y de vida, se llegó de un modo natural a hablar del canon de las Escrituras para designar esta regla escrita, y se comenzó a dar el nombre de *canon* a la colección de los libros inspirados [14].

La palabra *canon*, aplicada a la Sagrada Escritura, empieza a usarse en el siglo III. El primero que la emplea tal vez sea Orígenes, el cual afirma que la *Asunción de Moisés* «in canone non habetur» [15]. El *Prólogo monarquiano*, que unos atribuyen al siglo III [16] y otros al siglo IV [17], afirma que el *canon* empieza con el Génesis y termina con el Apocalipsis [18]. El primero que con seguridad aplica el término *canon* a la Sagrada Escritura es San Atanasio (hacia el año 350), el cual observa que el *Pastor* de HERMAS no forma parte del *canon* (καίτοι μὴ ὄν ἐκ τοῦ κανόνος) [19]. Después de San Atanasio, el término se hace común entre los escritores griegos [20] y latinos [21].

Del sustantivo *canon* se deriva el adjetivo *canónico* (κανονικός). El primero que lo usó parece que fue Orígenes [22], el cual quería designar con dicho adjetivo los libros que eran los reguladores de la fe, la regla propiamente dicha de la fe, y constituían una colección bien determinada por la autoridad de la

[11] *De praescr. haer.* 12.13.14.26: ML 2,26.27.38; *De virg. vel.* 1: ML 2,889; *Adv. Prax.* 3: ML 2,157; cf. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 3,2,3: ML 34,66.

[12] *De Trin.* 1,9,25: ML 3,913.927.944.

[13] En este sentido dice San Ireneo: «Habentes regulam ipsam veritatem», «veritatem, quae ab Ecclesia praedicatur» *(Adv. Haer.* 2,28,1; 1,9,5: MG 7,804; 7,549).

[14] Cf. A. ROBERT-A. TRICOT, *Initiation Biblique* (París 1954) p.46s.

[15] *In Iosue* hom.2,1: MG 12,834. Pero de esta obra de Orígenes sólo tenemos una traducción latina; por eso no sabemos si empleaba el término κανών o bien ἐνδιάθετος.

[16] Cf. M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du N. T.* (París 1933) p.167.

[17] J. CHAPMAN, *Priscillian the Author of the Monarchian Prologues to the Vulgata Gospels:* RBén (1906) 335-349.

[18] P. CORSSEN, *Monarchianische Prologe zu den vier Evangelien* (Leipzig 1896) p.7.

[19] *Decr. Nic. syn.* 18: MG 25,456.

[20] Conc. Laodicense, San Anfiloquio, Orígenes, etc.

[21] Rufino, San Jerónimo, San Agustín, Prisciliano, etc.

[22] *In Cant. prol.:* MG 13,83. Solamente poseemos la traducción latina hecha por San Jerónimo.

Iglesia. El término *canónico* también aparece con certeza en el canon 59 del concilio de Laodicea (hacia el año 360), en el cual se establece que, en la Iglesia, no se lean «los libros acanónicos, sino tan sólo los canónicos del N. y del A. T.» [23]. A partir de la mitad del siglo IV se hace común el llamar a las Sagradas Escrituras *canónicas* (κανονικαί) [24]. Y puesto que ya en aquel tiempo existían muchos libros apócrifos, que constituían un grave peligro para la Iglesia y para los fieles porque se presentaban como inspirados, fue necesario fijar el catálogo de los Libros Sagrados con el fin de que los fieles pudieran distinguir los libros inspirados de los que no lo eran. Esto dio lugar a la formación de otras expresiones derivadas de *canon*, como *canonizar* (κανονίζειν), *canonizado* (κανονιζόμενος), que en el lenguaje eclesiástico de aquella época significaba que algún libro había sido «recibido en el catálogo de los Libros Sagrados» [25]. Y, por contraposición, ἀποκανονίζειν designaba un libro «excluido del canon».

Finalmente, del adjetivo *canónico* se formó el término abstracto *canonicidad*, que expresa la cualidad de algún libro que por su autoridad y origen es divino y, en cuanto tal, ha sido introducido por la Iglesia en el canon de los Libros Sagrados.

3. **Canonicidad e inspiración.**—Si bien los términos *canónico* e *inspirado* son equivalentes bajo muchos conceptos, sin embargo, *canonicidad* e *inspiración* se distinguen formalmente [26]. De hecho todos los libros canónicos están inspirados, y parece que no existe ningún libro inspirado que no haya sido recibido en el canon de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, un libro es *inspirado* por el hecho de tener a Dios por autor, y *canónico*, en cuanto que fue reconocido por la Iglesia como inspirado. Por consiguiente, la *canonicidad* supone, además del hecho de la inspiración, la declaración oficial de la Iglesia del carácter inspirado de un libro. Esta declaración de la Iglesia no añade nada al valor interno del libro, cuyo valor canónico procede precisamente de su inspiración, pero confiere al libro sagrado una autoridad absoluta desde el punto de vista de la fe y lo convierte en regla infalible de la fe y de las costumbres. Un libro sagrado, por el hecho de ser inspirado, tiene en sí esa capacidad reguladora de la fe y de las costumbres. Pero no por eso se le

[23] Cf. *Enchiridion Biblicum* (EB) 4.ª ed. (Roma 1961) n.11. Véase J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Florencia 1759) II 574.

[24] Cf. SAN JERÓNIMO, *Praef. in libr. Salom.*: ML 28,1242; PRISCILIANO, *Lib. apol.* 27; *Lib. de fide et de apocryphis*: CSEL, XVIII (1889) 23.48.51: SAN FILASTRIO BRIXIANO, *Lib. de haer.* 88: ML 12,1199; RUFINO, *Comm. in symbol. apost.* 38: ML 21,374.

[25] Cf. ORÍGENES, *In Matth.* 28: MG 13,1637; SAN ATANASIO, *Epist. fest.* 39: MG 26,1176. 1435s; Ps.-ATANASIO, *Synops. Scripturae S.*: MG 28,284.

[26] Cf. G. PERRELLA, o.c., 119.

puede llamar, sin más, *canónico* sino después de la declaración de la Iglesia, hecha implícita o explícitamente. Según esto, los libros *deuterocanónicos* [27], que eran inspirados y tenían verdadera virtud reguladora, no fueron reconocidos por todos como canónicos sino en un segundo tiempo, después que la Iglesia los recibió en el canon [28].

Esta es la doctrina enseñada por el concilio Vaticano I: «La Iglesia tiene los (libros del Antiguo y Nuevo Testamento) por sagrados y canónicos no porque, habiendo sido escritos por la sola industria humana, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni sólo porque contengan la revelación sin error, sino porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales han sido entregados a la misma Iglesia» [29]. Lo mismo afirman León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus* (18 noviembre 1893) y Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu* (30 septiembre 1943).

4. **Libros protocanónicos y deuterocanónicos.**—La distinción de los Libros Sagrados en protocanónicos y deuterocanónicos trae a la mente el recuerdo de controversias que surgieron en la antigüedad a propósito de la canonicidad de ciertos libros de la Biblia. Pero con ella no se intenta establecer una distinción del valor canónico y normativo, ni desde el punto de vista de la dignidad, entre los proto y deuterocanónicos. Bajo este aspecto, todos los Libros Sagrados contenidos en la Biblia tienen el mismo valor y dignidad, pues todos tienen igualmente a Dios por autor [30]. La distinción es legítima sólo desde el punto de vista *histórico*, del tiempo, en cuanto que los libros deuterocanónicos fueron recibidos en el canon de las Sagradas Escrituras sólo más tarde a causa de ciertas dudas surgidas a propósito de su origen divino [31].

Los escritores eclesiásticos griegos suelen designar los libros protocanónicos con el término ὁμολογούμενοι, o sea libros «universalmente aceptados», y los deuterocanónicos con las palabras ἀντιλεγόμενοι, es decir, libros «discutidos», o

[27] Véase el párrafo siguiente, en donde hablaremos de libros *protocanónicos* y *deuterocanónicos*.

[28] La declaración de la Iglesia sobre la canonicidad de un libro no es necesario que sea hecha solemne ni explícitamente; basta que la Iglesia en la práctica los haya tenido siempre como inspirados.

[29] «Eos (libros V. et N. T.) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt» (ex constitutione dogmática *Dei Filius* de fide catholica, ses.3.ª 24 abril 1870: EB n.77).

[30] «Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus... omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor..., pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur» (EB n.57).

[31] Cf. G. M. Perrella, o.c., p.121.

también con ἀμφιβαλλόμενοι, a saber, libros «dudosos» [32]. Sin embargo, en el siglo XVI fue Sixto de Siena († 1569) el primero que empleó los términos *protocanónicos* para designar los libros que ya desde un *principio* fueron recibidos en el canon, pues todos los consideraban como canónicos, y *deuterocanónicos*, para significar aquellos libros que, si bien gozaban de la misma dignidad y autoridad, sólo en tiempo posterior fueron recibidos en el canon de las Sagradas Escrituras, porque su origen divino fue puesto en tela de juicio por muchos [33].

Los libros deuterocanónicos son *siete* en el Antiguo Testamento y *siete* también en el Nuevo Testamento:

En el *Antiguo Testamento:* Tobías, Judit, Sabiduría, Eclesiástico, Baruc, 1 y 2 Macabeos. Y los siete últimos capítulos de Ester: 10,4-16,24, según la Vulgata; así como los capítulos de Daniel 3,24-90; 13; 14.

En el *Nuevo Testamento:* Epístola a los Hebreos, epíst. de Santiago, epíst. 2.ª de San Pedro, epíst. 2-3 de San Juan, epíst. de San Judas y Apocalipsis. También es bastante frecuente considerar como deuterocanónicos los fragmentos siguientes de los Evangelios: Mc 16,9-20; Lc 22,43-44; Jn 7,53-8,11. Sin embargo, las dudas acerca de estos textos han surgido tan sólo en nuestros días entre los críticos, por el hecho de que dichos pasajes faltan en algunos códices y versiones antiguas.

Los protestantes emplean una nomenclatura un poco distinta de la de los católicos, al hablar de los libros deuterocanónicos. Entre ellos, los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento reciben el apelativo de *apócrifos*, que nosotros damos a los libros que, teniendo ciertas semejanzas con los libros inspirados, nunca fueron recibidos en el canon. Y los protestantes llaman *pseudoepigrafa* a los libros que nosotros designamos con el término de apócrifos. Por lo que se refiere a los deuterocanónicos del Nuevo Testamento, coinciden católicos y protestantes en su designación.

5. **El criterio de canonicidad.**—Del criterio de canonicidad podemos decir casi lo mismo que del criterio de la inspiración. La diferencia estriba tan sólo en el hecho de que el criterio de la inspiración mira a la Sagrada Escritura en gene-

[32] Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 3,25,4: MG 20,268; SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* 4,33: MG 33,496.

[33] Sixto de Siena se expresa en estos términos: «(Libri) canonici primi ordinis, quos Protocanonicos appellare libet, sunt indubitatae fidei libri, hoc est de quorum auctoritate nulla unquam in Ecclesia catholica fuit dubitatio aut controversia, sed statim ab initio nascentis Ecclesiae communi omnium orthodoxorum Patrum consensu fuerunt recepti et ad confirmandam fidei nostrae auctoritatem assumpti... Canonici secundi ordinis (qui olim Ecclesiastici vocabantur et nunc a nobis Deuterocanonici dicuntur) illi sunt, de quibus, quia non statim sub ipsis Apostolorum temporibus, sed longe post ad notitiam totius Ecclesiae pervenerunt, inter catholicos fuit aliquando sententia anceps» *(Bibliotheca Sancta ex praecipuis catholicae Ecclesiae auctoribus collecta* [Nápoles 1742] vol.1,2s).

ral; en cambio, el criterio de canonicidad mira a cada libro en particular [34]. Lo mismo que para conocer el hecho de la inspiración el único criterio suficiente y eficaz era el testimonio del Magisterio de la Iglesia, igualmente el único criterio propio de canonicidad es la *testificación de la Iglesia.* Porque la Iglesia es la única autoridad legítima que puede determinar con certeza infalible si tal libro es canónico o no lo es. Esta es doctrina que enseñan ya los Padres antiguos, como Orígenes [35], Tertuliano [36] y otros. Son bien conocidas las palabras de San Agustín: «Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas... In locum autem traditoris Christi quis successerit, in Actibus legimus: cui libro necesse est me credere, si credo evangelio, quoniam utramque Scripturam similiter mihi catholica commendat auctoritas» [37].

El testimonio de la Iglesia se ha ido manifestando a todos los fieles bajo diversos conductos: por los testimonios explícitos de los escritores eclesiásticos, por las decisiones sinodales, por la proposición solemne del Magisterio universal u ordinario de la Iglesia, por la lectura litúrgica y por todos aquellos medios que la Iglesia suele emplear para proponer a los fieles la doctrina cristiana.

Y como la canonicidad de un libro constituye un hecho sobrenatural, que sólo podemos conocer por revelación divina, a través de la tradición de la Iglesia, de ahí que sea necesaria la testificación del Magisterio eclesiástico para saber con certeza si un libro determinado es canónico e inspirado. La simple lectura litúrgica no parece ser criterio suficiente, pues sabemos por el testimonio de diversos Padres antiguos que también se leían en las asambleas litúrgicas otros escritos que nunca formaron parte del canon de la Sagrada Escritura [38]. Tampoco basta que la doctrina de un libro concuerde con la doctrina de los apóstoles, para determinar su canonicidad, porque pueden encontrarse muchos libros que concuerden perfectamente con la doctrina revelada y, sin embargo, no son inspirados. Ni siquiera parece ser criterio suficiente el *origen apostólico* de un libro, puesto que en el Nuevo Testamento

[34] Cf. G. M. Perrella, o.c., p.120.
[35] *In Lc. hom.* 1: MG 13,1803. Cf. en Eusebio, *Hist. Eccl.* 6,25,35: MG 20,581.
[36] *Adv. Marc.* 4,5: ML 2,367.
[37] *Contra Epist. Manichaei* 5,6: ML 42,176s. Cf. C. J. Costello, *St. Augustin's Canon of Scripture and His Criterion of Canonicity*: RevUOt 2 (1932) 125-138.
[38] Por San Dionisio de Corinto sabemos que la epíst. de San Clemente Rom. a los Corintios era leída en las asambleas litúrgicas (cf. en Eusebio, *Hist. Eccl.* 4,23,11: MG 20,388). En las iglesias del Asia se leía la carta de San Policarpo (cf. San Jerónimo, *De viris illustr.* 17: ML 23,636). Cf. J. Ruwet, *Lecture liturgique et livres saints du N. T.*: Bi 21 (1940) 378-405, el cual quiere explicar estos testimonios de los escritores antiguos, distinguiendo entre *lectura litúrgica*, en la que se leerían exclusivamente los libros canónicos, y *simple lectura* hecha en la asamblea de los fieles, en donde se podía leer cualquier libro edificante.

hay libros que no fueron escritos por los mismos apóstoles, sino por discípulos de éstos.

Los judíos también poseían el canon de los Libros Sagrados del Antiguo Testamento. ¿Cuál era entre ellos la autoridad a la cual competía distinguir los Libros Sagrados de los que no lo eran? Probablemente fue el *colegio sacerdotal*, encarnado principalmente en los príncipes de los sacerdotes, que eran los que ejercían vigilancia sobre las cosas religiosas. Otros autores piensan que serían los *profetas* los que gozaban de autoridad para juzgar si un libro era inspirado. Pero hay que tener presente que no siempre hubo profetas en Israel. Y precisamente en la época en que se fijó el canon del Antiguo Testamento, la máxima autoridad religiosa la ostentaba el sacerdocio, como veremos pronto [39].

Los protestantes, al rechazar la Tradición, se vieron obligados a juzgar de la canonicidad de los Libros Sagrados por *criterios* propiamente *internos*. Para Calvino este criterio sería «el testimonio secreto del Espíritu» [40]; para Lutero, la *concordia* de la enseñanza de un libro con la doctrina de *la justificación por la sola fe* [41]. Los protestantes ortodoxos posteriores, además de los criterios internos, admiten también criterios subsidiarios externos, como el carisma profético o apostólico del autor, el testimonio de la Iglesia antigua, la historia del canon críticamente estudiada. Para los protestantes liberales, al no admitir prácticamente la inspiración, tampoco tiene interés la cuestión de la canonicidad de los libros bíblicos [42a]. Los libros que la Iglesia ha conservado serían únicamente aquellos que se impusieron prácticamente en la lectura pública como más aptos para la edificación de los fieles. De este hecho se habría pasado a la afirmación de su inspiración.

La renovación teológica protestante moderna ha conducido a algunos de sus principales exponentes a adoptar nuevas posiciones. Una de las que merecen mayor atención es la de O. Cullmann [42b], el cual se declara «absolutamente conforme con la teología católica en la afirmación de que la misma Iglesia fue la que constituyó el canon». Pero él ve en esta decisión de la Iglesia la manifestación explícita y definitiva de la conciencia que ella fue adquiriendo de la inspiración de los Libros Sagrados. Esta decisión eclesiástica iba dirigida a distinguir

[39] Véase más adelante *Historia de la formación del canon*.

[40] Cf. J. Calvino, *Institutio religionis christianae* l.1 c.6-8 (Basilea 1536).

[41] Cf. O. Scheel, *Luthers Stellung zur hl. Schrift* (Tübinga 1902) p.42-45; M. Meinertz, *Luthers Kritik am Jakobusbriefe nach dem Urteile seiner Anhänger:* BZ 3 (1905) 273-286.

[42a] Cf. H. H. Howorth: JTS 8 (1906s) 1-40.321-365; 9 (1907s) 188-230; E. von Dobschütz, *The Abandonment of the Canonical Idea:* The American Journal of Theology 19 (1915) 416s.

[42b] *La Tradition* (París-Neuchâtel 1953) p.41-52.

claramente la tradición apostólica de las demás que se le pudieran juntar. Entre todos los escritos cristianos que corrían en la Iglesia primitiva, se fueron imponiendo aquellos que habían de formar el canon por su autoridad apostólica intrínseca. El Antiguo Testamento fue aceptado en el canon en cuanto era el testimonio de la historia de la salvación que había preparado la encarnación. La Iglesia siguió en esto el sentir de Cristo y de los apóstoles.

La posición de O. Cullmann se parece bastante a la de ciertos autores católicos modernos, como Karl Rahner, Norbert Lohfink, etc.

6. **Importancia actual de la cuestión del canon.**—En la teología actual, de marcada tendencia eclesiológica, ha adquirido gran importancia el problema del canon de las Sagradas Escrituras. Varios han sido los que han tratado la cuestión; pero a nosotros nos interesan de modo especial las ideas de K. Rahner y N. Lohfink por la relativa novedad que representan. Digo relativa, porque en parte siguen las ideas ya expuestas por O. Cullmann y algún otro autor protestante.

a) KARL RAHNER define la inspiración de la Sagrada Escritura de la siguiente manera: «Inspiración de la Escritura es aquella causalidad absolutamente singular mediante la cual Dios se convierte en autor de la Iglesia, en cuanto que una tal causalidad tiene por objeto el elemento constitutivo de la Iglesia apostólica, que es la Escritura» [42c].

Los Libros Sagrados proceden de modo vital de la vida íntima de la Iglesia naciente. Y en cuanto tales constituyen una manifestación de la vida de la Iglesia. Cuando la Iglesia apostólica consigna por escrito su fe, su espíritu, su tradición, su vida íntima, crea la Sagrada Escritura. Y ésta es, según Rahner, un elemento constitutivo de la Iglesia.

Por el hecho mismo de que los Libros Sagrados sean un producto de la vida íntima de la Iglesia primitiva se puede deducir que la Iglesia esté en inmejorables condiciones para conocer la inspiración de ellos. La Iglesia, por una cierta connaturalidad, advirtió que dichos escritos estaban en perfecta conformidad con su naturaleza y que eran al mismo tiempo «apostólicos», es decir, como un pedazo de la vida de la Iglesia primitiva. La Iglesia, en cuanto custodia del depósito de la fe, recibió del Espíritu Santo el don de discernir lo que realmente pertenece a dicho depósito. Y este acto de discernimiento,

[42c] Cf. K. RAHNER, *Über die Schriftinspiration*. Quaestiones disputatae I (Herder, Friburgo de Br. 1958) p.58.

según Rahner, pudo ser hecho incluso después de la época apostólica, sin necesidad de admitir una nueva revelación o una afirmación explícita de los apóstoles. Pero esto sólo lo podía hacer la Iglesia con absoluta certeza en cuanto que era dirigida por el Espíritu Santo. De hecho, la Iglesia sólo en el siglo IV reconoció como inspirados y canónicos todos los libros de la Biblia, lo que resultaría difícil de explicar en el caso de admitir una revelación explícita sobre la inspiración de cada libro sagrado transmitida por los apóstoles.

Por lo que se refiere al Antiguo Testamento, Rahner admite que la Iglesia recibió de la sinagoga un cierto canon. Pero la sinagoga no poseía una autoridad doctrinal infalible para determinar con absoluta certeza el canon. Además, el canon del Antiguo Testamento no podía considerarse como definitivamente cerrado antes del nacimiento de la Iglesia. Esta, en cuanto heredera y continuadora legítima del pueblo elegido, cuya historia consideraba como su propia prehistoria, podía proseguir y concluir la formación oficial del canon del Antiguo Testamento. Esto explicaría por qué la Iglesia pudo aceptar en el canon del Antiguo Testamento los libros deuterocanónicos y por qué introdujo en el canon diversos libros del Nuevo Testamento sobre cuya autenticidad y canonicidad habían surgido graves dudas en los primeros siglos de la Iglesia.

b) NORBERT LOHFINK, en un artículo publicado en la revista *Stimmen der Zeit* [42d], presenta algunas ideas que tienen importancia para comprender mejor la cuestión del canon. Para él el proceso de *canonización* de los Libros Sagrados tiene gran importancia. El canon presupone un largo proceso de formación, pues los diversos libros son tan sólo partes integrantes de todo el complejo. Una vez juntadas estas partes integrantes para formar el complejo total de la Biblia, ya no pueden tener existencia separada e independiente, sino que se condicionan mutuamente [42e]. Esto significa que el sentido final y decisivo de cada libro y de cada una de las enseñanzas que contienen depende del contexto total en el que han sido introducidos [42f]. Este contexto es el de la revelación entera, que estuvo en progreso continuo y llegó a su fin sólo con la promulgación del canon de la Sagrada Escritura. El Nuevo Testamento es la última etapa de este progreso y es el que da la clave para la perfecta inteligencia de todo el complejo y de cada una de sus partes.

[42d] *Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift:* Stimmen der Zeit 174 (1964) 161-181.

[42e] Cf. N. LOHFINK, a.c., p.170.

[42f] Cf. N. LOHFINK, ibid., p.172.

La colección o reunión de todos los Libros Sagrados en el canon, con lo cual quedó constituido como norma de la Iglesia, confirió a estos libros una nueva orientación, una finalidad y una intencionalidad nuevas, que fueron consideradas como definitivas para la comunidad de los fieles. Cristo y los apóstoles dieron al Antiguo Testamento el sentido último y definitivo.

La inspiración de las Escrituras presupone un largo proceso que empezó en el A. T. y terminó en el Nuevo. Este largo proceso estuvo siempre ordenado a la composición de todo el complejo de la Biblia. Dentro de este complejo, los libros y las doctrinas particulares reciben su sentido definitivo del contexto de todo el conjunto.

En efecto, la inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura finalizó con el último libro del N. T. y con la inclusión de todos los libros inspirados en el canon. Desde entonces se puede afirmar que la inerrancia pertenece a la Sagrada Escritura como un todo indivisible y formando una unidad intrínseca [42g].

7. **¿Se ha perdido algún libro inspirado?**—Por el testimonio de la misma Sagrada Escritura conocemos algunos escritos provenientes de algún profeta o apóstol que no han llegado hasta nosotros. En el Antiguo Testamento se habla repetidas veces del «libro del Justo» [43], del «libro de Samuel, vidente», de las «crónicas de Natán, profeta, y de las de Gad, vidente» [44], de las «profecías de Ido, vidente», y de «los libros de Semeyas, profeta» [45]. El Nuevo Testamento también habla de una epístola de San Pablo a los Corintios [46], que parece haberse perdido, y de otra a los Laodicenses [47]. Si consideramos estos escritos como inspirados, tendríamos que admitir que se han perdido de hecho libros inspirados. Pero para conocer su inspiración habría que poseer el testimonio de la Iglesia, que es el único criterio suficiente para saberlo. El Magisterio de la Iglesia, sin embargo, no ha dicho absolutamente nada sobre la inspiración de dichos libros. Y como el criterio del

[42g] Cf. N. Lohfink, ibid., p.178-180; J. Coppens, *Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et inerrance:* NRTh 86 (1964) 933-947.

[43] Cf. Jos 10,13; 2 Sam 1,18.

[44] Cf. 1 Crón 29,29.

[45] Cf. 2 Crón 9,29; 12,15.

[46] Cf. 1 Cor 5,9. Ciertos autores quieren descubrir vestigios de esta carta perdida de San Pablo en 2 Cor 6,14-7,1.

[47] Cf. Col 4,16. La epístola a los Laodicenses habría que identificarla, según bastantes autores, con la epístola a los Efesios, que originariamente llevaría en el saludo inicial ἐν Λαοδικείᾳ. Estas palabras habrían sido suprimidas—según el P. J. Vosté (*Commentarius in Epistulam ad Ephesios* [Roma 1932] p.27-29)—por la terrible reprensión que lanza contra la iglesia de Laodicea el autor del Apocalipsis (Apoc 3,14ss).

profeta o del apostolado no es suficiente para conocer la inspiración o la canonicidad de un determinado libro, de ahí que no estemos en grado de afirmar que se han perdido *de hecho* algunos libros inspirados.

Algunos autores católicos niegan firmemente la posibilidad de que se hayan perdido ciertos libros inspirados. Su razonamiento es el siguiente: la inspiración bíblica no es un carisma privado, dado para el bien de un individuo, sino que es un carisma *social*, destinado al bien de una sociedad, que es la Iglesia fundada por Cristo. En consecuencia, la *destinación* del escrito inspirado para la Iglesia entraría en los *elementos esenciales* de la inspiración bíblica, como enseña claramente el concilio Vaticano I [48]. Teniendo en cuenta este principio, no parece posible afirmar que se haya dado un libro inspirado perdido *antes* de llegar a la Iglesia. Ni tampoco se podría decir que la *pérdida* haya tenido lugar *después* de ser recibido por la Iglesia, ya que sería acusar a la Iglesia de infidelidad a su misión divina de guardiana de las fuentes de la revelación [49]. Sin embargo, a nuestro parecer, hay que distinguir en esta cuestión entre libro tan sólo inspirado y libro inspirado y canónico. Por lo que se refiere a esto último, no parece posible que un libro reconocido y declarado como inspirado por la Iglesia se haya perdido. En este caso habría que admitir que la Iglesia no fue la fiel guardiana del depósito revelado. En cambio, se podría admitir que un libro inspirado se haya perdido antes del reconocimiento oficial y universal de la Iglesia. Es cierto que la inspiración, como carisma, ha sido dada al autor humano con vistas al bien religioso de la comunidad. Pero es muy posible que un libro inspirado haya sido destinado *exclusivamente* a una determinada comunidad religiosa de los primeros siglos, y una vez cumplida su finalidad haya desaparecido antes de que llegara el reconocimiento de la Iglesia universal [50].

También se podría admitir que en el decurso de los siglos se hayan podido perder algunos fragmentos de los libros inspirados. Pero a condición de que estos fragmentos no sean de importancia sustancial para la revelación. Por otra parte, la historia del texto demuestra claramente que el texto sagrado ha llegado hasta nosotros sustancialmente íntegro [51].

[48] Las palabras del concilio Vaticano I son: «Eos (libros V. et N. T.) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola industria humana concinnati... sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti, Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt» (EB n.77).

[49] Así argumenta G. M. PERRELLA en su obra *Introd. general a la Escrit.* p.120 n.2.

[50] Cf. L. VAGAGGINI, *Introduzione Generale*, en *Introduzione alla Bibbia* de L. MORALDI-S. LYONNET (Turín 1960) vol.1 p.85-86.

[51] Ibid., p.86.

II. Historia del canon del Antiguo Testamento

No sabemos con certeza cuándo comenzaron los judíos a reunir los Libros Sagrados en colecciones. Pero sí sabemos con plena seguridad que los judíos poseían libros que consideraban como sagrados y los rodeaban de gran veneración. El canon judío de los Libros Sagrados ignoramos cuándo fue definitivamente cerrado. Para unos sería en tiempo de Esdras y Nehemías (s.v a.C.); para otros, en la época de los Macabeos (s.II a.C.). Lo cierto es que los judíos tenían en el siglo I de nuestra era una colección de Libros Sagrados, que consideraban como inspirados por Dios, y contenían la revelación de la voluntad divina hecha a los hombres. En este sentido tenemos testimonios clarísimos de Josefo Flavio [52], del cuarto libro de Esdras [53] y del Talmud [54].

Jesucristo, los apóstoles y la Iglesia primitiva recibieron de los judíos el canon del Antiguo Testamento. Por consiguiente, parece conveniente estudiar los testimonios históricos que han llegado hasta nosotros acerca de la formación del canon del Antiguo Testamento.

1. El canon del Antiguo Testamento entre los judíos

1) Los libros protocanónicos.—Primeramente hablaremos de la formación del canon de los libros protocanónicos del Antiguo Testamento, que eran aceptados por todos los judíos. Ateniéndonos a los testimonios bíblicos, parece que la formación del canon tuvo la siguiente evolución.

Antes del destierro existen muchos lugares en la Sagrada Escritura que demuestran que los hebreos tuvieron especial cuidado en conservar ciertos libros escritos por Moisés, Josué, Samuel y otros grandes hombres del pueblo israelítico. En diversas ocasiones Dios manda a Moisés que ponga por escrito las leyes, tanto civiles como cultuales [55]. También escribió el libro de la alianza [56]. La Ley mosaica, dada por el gran legislador al pueblo elegido, fue posteriormente aumentada con nuevas leyes y adaptada a las necesidades de los tiempos. Esta Ley, designada por los hebreos con el nombre de «Torah», gozó siempre de gran autoridad entre ellos. Josué, el sucesor de Moisés, añadió nuevas leyes y ordenaciones, «escribiéndo-

52 *Contra Apión* 1,8.
53 4 Esdr 14,37-48.
54 Talmud de Babilonia *(Baba bathra* 14^b-15^a).
55 Cf. Ex 17,14; 34,27; Núm 33,2; Deut 31,9-24.
56 Ex 24,4; Deut 27,8; cf. Ex 20,22-23,19.

las en el libro de la Ley de Dios» [57]. Samuel, profeta, «escribió el derecho real en un libro, que depositó ante Yahvé» [58]. Ezequías, rey, mandó coleccionar las sentencias de Salomón [59].

Pero es sobre todo en la época de Josías, rey (640-608 a.C.), cuando se comienza a hacer recurso a la autoridad de un texto escrito, cuyo carácter de código sagrado parece que había sido reconocido oficialmente. Antes del reinado de Josías no consta que la Ley mosaica haya gozado de una autoridad «canónica» universalmente reconocida. Según el testimonio de la Sagrada Escritura, antes de la reforma de Josías existían muchas prácticas de culto que no eran conformes con las prescripciones del Levítico [60]. Sin embargo, después que el sumo sacerdote Helcías encontró en el templo de Yahvé «el libro de la Ley» [61], las cosas cambiaron radicalmente. No se sabe si el libro encontrado ha de ser identificado con el Pentateuco entero, o más bien con sólo el Deuteronomio. Pero el hecho es que, a partir de este momento, «el libro de la Ley» fue considerado como algo muy sagrado y como la colección de las leyes dadas por Dios a Israel. En los libros de los Reyes encontramos ya las primeras citas explícitas de «la Ley de Moisés» [62].

Los profetas Isaías [63] y Jeremías [64] escribieron sus profecías. Y la obra del profeta Jeremías está inspirada indudablemente en el espíritu de la reforma de Josías. Este mismo profeta tiene citaciones de profetas anteriores [65], lo cual parece indicar que ya existían colecciones de profecías.

Después del destierro tenemos testimonios escriturísticos importantes, de los cuales podemos deducir que casi todos los libros protocanónicos estaban ya reunidos en colecciones y eran considerados como canónicos. Los textos bíblicos de esta época nos dan a conocer tres clases de Libros Sagrados: la Ley *(Tôrah)*, los Profetas *(Nᵉbî'îm)* y los Escritos o Hagiógrafa *(Kᵉtûbîm)*.

El primer testimonio en este sentido es el del libro de Nehemías (c.8-9). En él se narra que *Esdras*, sacerdote y escriba, leyó y explicó la *Ley de Moisés* delante del pueblo (444 a.C.). Y, después de escuchar su lectura, el pueblo prometió con juramento observarla, lo cual parece indicar que reconocían autoridad canónica al Pentateuco.

57 Jos 24,25s.
58 1 Sam 10,25.
59 Prov 25,1.
60 Cf. 2 Re 23,4-15.
61 Cf. 2 Re 22-23; 2 Crón 34,35.
62 Cf. 1 Re 2,3 = Deut 29,8; 2 Re 14,6 = Deut 24,16.
63 Is 30,8; 34,16.
64 Jer 36,2-4.27-32.
65 Jer 26,18s; 49,14-16 = Miq 3,12; Abd 1.4.

El profeta *Daniel* afirma que «estaba estudiando *en los libros* el número de los setenta años... que dijo Yahvé a Jeremías profeta» [66]. Esto demuestra con bastante claridad que en aquel tiempo ya existía una colección de Libros Sagrados.

El libro del *Eclesiástico*, escrito en hebreo en Palestina hacia el año 180 a.C. por Jesús, hijo de Sirac, y traducido al griego por su nieto hacia el año 130 a.C., contiene un prólogo añadido por el traductor que es de la máxima importancia para la historia del canon. En él el nieto de Jesús ben Sirac habla de su abuelo, el cual «se dio mucho a la lección de *la Ley*, de *los Profetas* y de *los otros libros patrios*» [67]. De aquí podemos deducir que la Biblia ya estaba dividida por aquel entonces en tres grupos. Dos de los cuales, *la Ley* y *los Profetas*, es muy posible que ya estuvieran definitivamente completos y cerrados. El tercero, en cambio, designado con un término indefinido, *los otros libros*, parece como insinuar que aún estaba en etapa de formación y que todavía no había alcanzado la meta final. Además, Jesús ben Sirac, en el himno de alabanza a los padres [68], sigue ordinariamente el orden de los escritos bíblicos, probando de esta manera que conocía todos los libros que los hebreos colocaban bajo el título de profetas anteriores y posteriores. Por otra parte, de las citas que tiene de otros libros del Antiguo Testamento se puede concluir que conocía casi todos los libros del canon hebreo. De los únicos que parece no hacer referencia alguna son el Cantar de los Cantares, Daniel, Ester, Tobías, Baruc, Sabiduría.

En el libro *segundo de los Macabeos*, escrito en griego hacia el año 120 a.C., se encuentra una carta de los judíos de Jerusalén, escrita poco después del 164 a.C., dirigida a Aristóbulo y a los judíos de Egipto [69]. En ella se habla de un *ejemplar de la Ley*, que el profeta Jeremías habría entregado a los deportados [70]. También se hace referencia a los escritos sagrados que Nehemías había reunido en su biblioteca, y a los que Judas Macabeo—siguiendo su ejemplo—había juntado, después de haber sido desperdigados por la guerra [71]. Los libros que reunieron tanto Nehemías como Judas Macabeo se designan bajo los títulos generales de «libros de los reyes», «libros de los profetas», «libros de David» y «las cartas de los reyes sobre las ofrendas» [72].

[66] Dan 9,2; cf. Jer 25,11; 29,10.
[67] Eclo *in prol.* El traductor emplea por tres veces la misma expresión en el prólogo.
[68] Eclo c.44-49.
[69] Cf. 2 Mac 1,10-2,19.
[70] 2 Mac 2,1.
[71] 2 Mac 2,13-15.
[72] 2 Mac 2,13.

El libro *primero de los Macabeos* habla de Daniel y de sus tres amigos: Ananías, Azarías y Misael, que por su inocencia y su gran fe fueron librados de la boca de los leones y del horno de fuego [73]. Esto nos demuestra que el libro de Daniel ya formaba parte del canon de las Sagradas Escrituras hacia el fin del siglo II [74].

Siglo I de nuestra era.—En este tiempo se nos da ya claramente el *número* de los Libros Sagrados y su triple división: *Ley, Profetas* y *Hagiógrafos.* Sin embargo, en algunos ambientes judíos existían ciertas dudas sobre la canonicidad del Cant, Ecl, Prov, Ez, Est. Para unos debían ser excluidos de la colección de los Libros Sagrados y de la lección pública de la sinagoga; para otros tenían la misma autoridad que los demás Libros Santos. Esto supone que ya por aquel entonces habían sido recibidos en el canon del Antiguo Testamento [75].

Filón († 38 d.C.), el filósofo judío alejandrino, no trata *ex professo* del canon del Antiguo Testamento, pero cita el Pentateuco—al que atribuye mayor grado de inspiración—, Jos, Jue, Re, Is, Jer, los Profetas Menores, Salmos, Prov, Job, Esd [76].

El *Nuevo Testamento* contiene innumerables citas del Antiguo Testamento, aunque no nombra explícitamente los libros. Parece que no se alude a los libros de Rut, Esd-Neh, Est, Ecl, Cant, Abd, Nah y a los deuterocanónicos del Antiguo Testamento. Pero es indudable que los autores del Nuevo Testamento admitían y usaban los libros canónicos recibidos por los judíos.

Josefo Flavio (a.38-100 d.C.), en su libro *Contra Apión* (1,7-8), compuesto hacia el año 97-98 d.C. [77], escribe que los judíos no tenían millares de libros en desacuerdo y contradicción entre sí, como sucedía entre los griegos, sino sólo *veintidós* [78], que eran justamente considerados como divinos y contenían la historia del pasado. Los 22 libros los distribuye de la siguiente manera: *cinco* de Moisés, *trece* de los profetas [79] y *otros cuatro* libros que contenían himnos de alabanza a Dios

73 1 Mac 2,59s.

74 Cf. 1 Mac 12,9.

75 Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.141s n.213.

76 Cf. H. E. Ryle, *Philo and Holy Scripture* (Londres 1895).

77 Cf. RB (1911) 383.

78 El número 22 corresponde a las letras del alefato hebraico. Esta misma cifra de 22 libros es corroborada por Melitón de Sardes (Eusebio, *Hist Eccl* 4,26: MG 20,396), Orígenes *(Expos. in Ps 1:* MG 12,1084; 20,1884), San Atanasio *(Epist. fest.* 39: MG 26,1176.1436), San Cirilo de Jer. *(Catech.* 4,33,35: MG 33,496.500), San Gregorio Nacianceno *(Carm.* 1,12, 28: MG 37,473), Rufino *(In symb.* 37: ML 21,373s), San Jerónimo *(Prol. gal.:* ML 28,551-554), San Epifanio *(Mens. et pond.* 4s.22s: MG 43.244s.277.280), San Isidoro de Sevilla *(Etym.* 16,26,10: ML 32,595).

79 Los 13 libros de los profetas son: Jos, Jue-Rut, Samuel, Re, Crón, **Esdras-Nehemías,** los 12 profetas menores, Is, Jer-Lam, Ez, Dan, Job, Est.

y preceptos de vida para los hombres [80]. Este texto de Josefo Flavio es de gran importancia, aunque no nos dé los nombres de los libros.

El *cuarto libro de Esdras*, escrito hacia el final del siglo I d.C., afirma que el número de libros sagrados es de *veinticuatro* [81]. El autor de este libro de Esdras nos da una descripción de tipo legendario sobre la manera como Esdras, escriba y sacerdote, logró rehacer los libros sagrados destruidos por Nabucodonosor. Movido por el espíritu profético, estuvo dictando a cuatro escribas, durante cuarenta días consecutivos, noventa y cuatro libros. De éstos, *veinticuatro* debían ser leídos por los dignos y los indignos, y los otros setenta había que entregarlos a los hombres instruidos [82]. El número de veinticuatro libros corrobora evidentemente la cifra de 22 libros que nos da Josefo Flavio, y que se consigue juntando Rut con Jueces y las Lamentaciones con Jeremías. En consecuencia, la pequeña diferencia de veinticuatro y de veintidós es sólo aparente y depende del cálculo que se siga.

Siglo II después de Cristo.—El Talmud [83] babilónico nos da finalmente el canon completo del Antiguo Testamento. Enumera 24 libros según el orden y da los nombres de los autores. El número coincide, pues, con el que nos da el 4 Esd y Josefo Flavio. Lo cual nos indica que en aquel tiempo ya se encontraba cerrado el canon de los judíos. Este hecho parece que tuvo lugar, según la tradición rabínica, en el sínodo de Yamnia (hacia el año 100 d.C.). Después de la destrucción de Jerusalén, los judíos doctos se consagraron con gran ahínco a conservar lo que aún subsistía del pasado, en modo especial las Sagradas Escrituras. A partir del sínodo de Yamnia, que fijó definitivamente el canon ya admitido desde hacía dos siglos, la gran preocupación de los rabinos fue la conservación del texto sagrado. Los trabajos de los Masoretas no perseguían más que este fin.

El testimonio del Talmud babilónico está contenido en

[80] Esos otros cuatro libros deben de ser: Salmos, Prov, Cant, Ecl. Cf. W. FELL, *Der Bibelkanon des Josephus*: BZ (1909) 1-16.113-122.235-244.

[81] El número 24 proviene probablemente del alfabeto griego. Esta enumeración reúne de dos en dos los libros de Sam, los dos de los Re, los dos de las Crónicas y los de Esd y Neh; los 12 profetas menores forman también una sola unidad.

[82] 4 Esd 14,44s.

[83] *Talmud* significa «enseñanza, doctrina», porque recoge la enseñanza de los rabinos. Consta el Talmud de dos partes: la Mishna y la Guemara. La Mishna fue compilada a finales del siglo II d.C., en Tiberíades, por el rabino Judá han-Nasi, en la que se mencionan cerca de 150 rabinos, que ordinariamente se llaman Tannaítas. La Guemara es como el complemento del Talmud por los rabinos posteriores, llamados Amoraim, que expusieron la Mishna en Palestina desde el año 219 al 359, y en Babilonia desde el 219 al 500 d.C. Por eso, la primera es conocida como la revisión palestinense, y la segunda como revisión babilónica.

una *Baraita*[84] del ensayo titulado *Baba Bathra* (la «última puerta»). El texto es posterior al siglo II d.C., pero recoge una tradición de época bastante anterior. Dice así: «Nuestros doctores nos transmitieron la enseñanza siguiente: El orden de los Profetas es éste: Jos, Jue, Sam, Re, Jer, Ez, Is y los Doce (Profetas Menores)... El orden de los hagiógrafos es el que sigue: Rut, Sal, Job, Prov, Ecl, Cant, Lam, Dan, Est, Esd y Crón. ¿Y quién fue el que los escribió? Moisés escribió su libro y la sección de Balaam[85] y Job. Josué escribió su libro y los ocho últimos versículos de la Ley[86]. Samuel escribió su libro, el de los Jueces y Rut. David escribió su libro por medio de los diez ancianos: Adán, Melquisedec, Abrahán, Moisés, Hemán, Jedutun, Asaf y los tres hijos de Coré. Jeremías escribió su libro, el libro de los Reyes y las Lamentaciones. Ezequías y sus asociados escribieron los libros de Isaías, Proverbios, Cantar de los Cantares y Eclesiastés. Los miembros de la Gran Sinagoga escribieron Ezequiel, los Doce (Profetas Menores), Daniel y Ester. Esdras escribió su libro y las genealogías de las Crónicas hasta su época, y Nehemías las completó»[87].

En este católogo no se dice nada de los siete libros *deuterocanónicos:* Tobías, Judit, Baruc, Eclo, 1 y 2 Macabeos y Sabiduría.

De lo dicho podemos concluir que el canon judío fue formado sucesivamente. Que contenía los libros protocanónicos, siguiendo el canon palestinense. Sin embargo, es muy posible que los libros deuterocanónicos no estuvieran absolutamente excluidos del canon judío palestinense, pues, como veremos después, algunos deuterocanónicos eran usados por los judíos de Palestina. El canon, fijado definitivamente en el sínodo de Yamnia, debía de estar ya terminado muy probablemente en el siglo II a.C., como nos lo demuestra la versión de los Setenta, empezada en el siglo III y terminada a fines del siglo II a.C.

2) ¿FUE ESDRAS EL AUTOR DEL CANON JUDÍO?—Son bastantes los autores antiguos que atribuyen el canon de 24 libros del Antiguo Testamento a Esdras[88]. Por eso se le suele llamar *canon esdrino.* Esta opinión fue de nuevo resucitada en el siglo XVI por el judío Elías Levita († 1549), el cual afirmó que

[84] *Baraita* = «externo», indica el material que ha sido transmitido por los rabinos, pero que no ha sido incorporado a la Mishna.
[85] Núm 23-24.
[86] Se refiere a Deut 34,5-12: muerte de Moisés.
[87] *Baba Bathra* 14b-15a. Cf. H. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* IV p.424s.
[88] Cf. SAN IRENEO, *Adv. Haer.* 3,21,2: MG 7,948s; CLEMENTE ALEJ., *Strom.* 1,22: MG 8, 893; ORÍGENES, *Selecta in Ps.*: MG 12,1075s; TERTULIANO, *Cult. femin.* 1,3: ML 1,1308; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Hebr.* 8,4 hom.8: MG 63,74, etc.

Esdras había sido ayudado en su labor por los «miembros de la Gran Sinagoga»[89]. A Elías Levita siguieron muchos protestantes y católicos, de tal forma que se convirtió en la opinión común hasta nuestros días. Hoy, sin embargo, ha sido abandonada por todos los autores. Para los protestantes, Esdras habría cerrado de modo definitivo el canon, de tal manera que en lo futuro no se permitió añadir más libros; para los católicos, en cambio, la compilación canónica de Esdras no había sido definitiva. Por eso, los judíos alejandrinos pudieron añadir más tarde los libros deuterocanónicos[90].

Varios eran los argumentos en que se apoyaba esta opinión. En primer lugar, el celo de Esdras por la Ley[91]. El 2 Mac 2,13 afirma que Nehemías hizo una biblioteca para recoger los Libros Sagrados. Josefo Flavio[92] atribuye la formación del canon al tiempo de Artajerjes I Longímano (a.465-425 a.C.), es decir, al período en que tuvo lugar la actividad religiosa de Esdras y Nehemías. Y el relato del 4 Esd 14,18-47 demuestra que era creencia común entre los judíos que el canon había sido determinado por Esdras.

Sin embargo, las dificultades que se oponen a esta teoría son muy fuertes. Si Esdras fue el que cerró el canon de los libros protocanónicos, no se explicarían las dudas que surgieron más tarde a propósito de ciertos libros protocanónicos. Además, los libros de las Crónicas y de Esdras no fueron escritos hasta el tiempo de los griegos, es decir, bastante después de la muerte de Esdras; y, sin embargo, son enumerados entre los Libros Sagrados del canon esdrino. Por otra parte, ¿cómo nos explicaríamos la introducción posterior de los libros deuterocanónicos en el canon de los judíos alejandrinos? En cuanto a los testimonios de 2 Mac 2,13-14, de Josefo Flavio, del 4 Esdras y del Talmud, tan sólo demuestran que en tiempo de Esdras fueron coleccionados los libros protocanónicos y desde entonces se los trató con gran veneración. La afirmación de un grupo de Padres que atribuyen a Esdras la formación del canon del Antiguo Testamento no tiene valor probativo, ya que se apoya en la leyenda del 4 Esd, a la que aluden frecuentemente[93].

Los judíos *palestinenses* admitían, en tiempo de Cristo, todos los libros protocanónicos como sagrados. Esto parece estar fuera de toda duda. Existen incluso algunos indicios que pa-

[89] CH. D. GINSBURG, *The Massoreth hammasoreth* (Londres 1867) p.111.
[90] Así Ubaldi, Cornely, Vigouroux, Hagen, etc.
[91] Esd 7,6.11; Neh 8-10.
[92] *Contra Apión* 1,8.
[93] G. M. PERRELLA, o.c., p.130 n.116.

recen indicar que los mismos judíos palestinenses conocían y usaban algunos de los libros deuterocanónicos. En Qumrân se han encontrado algunos fragmentos de tres libros deuterocanónicos: del Eclesiástico (2.ª gruta), de Tobías (4.ª gruta) y de Baruc (7.ª gruta) [94].

Los judíos *alejandrinos*, en cambio, consideraban como canónicos no solamente los libros protocanónicos, sino también los deuterocanónicos, tal como se encontraban en la versión de los Setenta. De aquí ha nacido la división del canon en palestinense y alejandrino, como veremos a continuación.

3) Los libros deuterocanónicos.—La versión griega de los Setenta, ejecutada en Egipto entre el 300-130 a.C., contenía, además de los libros protocanónicos, recibidos por todos los judíos, otros *siete* libros llamados *deuterocanónicos:* Tobías, Judit, Baruc, Eclesiástico, 1 y 2 Macabeos, Sabiduría, y fragmentos de Ester (10,4-16,24) y Daniel (3,24-90; 13; 14).

La Iglesia cristiana, ya desde los tiempos apostólicos, recibió, entre los Libros Sagrados, los deuterocanónicos, sin hacer distinción alguna entre libros protocanónicos y deuterocanónicos [95]. De este modo, el canon de los judíos alejandrinos se convirtió en el canon de la Iglesia católica.

Pero podemos preguntarnos, ¿qué autoridad tenían los libros deuterocanónicos entre los judíos palestinenses y helenistas? ¿Eran recibidos también como sagrados por los judíos de Palestina?

Opiniones: a) Según la sentencia de varios autores, el canon judío habría sido *único* para todos los judíos. Y sería el *canon breve*, que no abarcaría los libros deuterocanónicos. Este modo de pensar es muy común entre los protestantes, y también es seguido por algunos católicos. Pero éstos suponen que no es necesario que la Iglesia haya recibido el canon de los judíos. Basta que lo haya recibido de los apóstoles y éstos de Cristo, el cual habría dado instrucciones particulares a sus discípulos respecto de la inspiración de los deuterocanónicos. Propuesta de esta forma la hipótesis, es totalmente ortodoxa; pero no parece apoyarse en los datos históricos, como veremos después [96].

94 Cf. J. T. Milik, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda* (Turín 1957) p.23.

95 Por eso, dice el conc. Tridentino: «Omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor... (Ecclesia catholica) pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur» (EB n.57).

96 Defienden esta hipótesis entre los católicos: U. Ubaldi, *Introductio in S. Scripturam* (Roma 1882) vol.2 p.184-194; J. Göttsberger, *Einleitung in das A. T.* (Friburgo de Br. 1928) n.624; L. Hudal-J. Ziegler, *Précis d'Introduction à l'A. T.* Traduc. francesa (Mulhouse 1938) p.24; A. Tricot, *Le canon des Écritures*, en *Initiation Biblique* de A. Robert-A. Tricot (París-Tournai 1954) p.59.

b) Para otros autores, el canon del Antiguo Testamento habría sido *único* tanto para los judíos palestinenses como para los alejandrinos. Este canon único contendría todos los libros protocanónicos y deuterocanónicos. Solamente en tiempo posterior (s.I-II d.C.), los fariseos habrían rechazado los deuterocanónicos por motivos particulares. Los judíos helenistas, por el contrario, los habrían conservado [97].

c) Una tercera opinión, que nos parece la más probable, sostiene que entre los judíos existió un *doble* canon. El canon *breve* de los judíos de Palestina, que no contenía los libros deuterocanónicos. Y el canon más *amplio* de los judíos alejandrinos, que comprendía los libros deuterocanónicos [98].

Esta divergencia entre los judíos palestinenses y alejandrinos se explica fácilmente si tenemos en cuenta el ambiente en que cada grupo vivía. Los judíos alejandrinos tenían un concepto más amplio de la inspiración bíblica que los palestinenses. Estaban convencidos que poseían la sabiduría divina, y ésta, derramándose a través de las edades en las almas santas, puede suscitar dondequiera y cuandoquiera amigos de Dios y profetas [99]. Por otra parte, esta divergencia era provocada en cierto sentido por la gran estima y reverencia que algunos grupos de judíos palestinenses tenían por ciertos libros deuterocanónicos [100].

Es indudable que la versión griega alejandrina, llamada de los Setenta, contenía los *deuterocanónicos*. El lugar que ocupan en los Setenta no es al final, como si fueran un apéndice o de un género inferior, sino que están mezclados con los libros protocanónicos. Lo cual parece ser un indicio claro de que se les reconocía la misma autoridad y dignidad y se les atribuía el mismo valor [101].

Hay, además, testimonios que nos demuestran que la mayor parte de los deuterocanónicos del Antiguo Testamento eran leídos y venerados por los judíos palestinenses y de la diáspora.

[97] Así piensan B. PÖRTNER, *Die Autorität der deuterokanonischen Schriften des A. T.* (Münster in W. 1893) p.66s; J. P. VAN KASTEREN, *Le Canon juif vers le commencement de notre ère:* RB 5 (1896) 411s; C. CHAUVIN, *Leçon d'introduction générale* (París 1898) p.83-107; F. KAULEN-G. HOBERG, *Einleitung in die Heilige Schrift des A. und N. T.* (Friburgo 1911) I p.28s; CORNELY-MERK, *Compendium Introductionis in S. Scripturae libros* (París 1934) p.33s; S. M. ZARB, *De historia canonis utriusque Testamenti* (Roma 1934) p.69s, etc.

[98] Esta sentencia es defendida por la mayoría de los autores modernos: Hagen, Mangenot, Frey, Sales, Ruwet, Vaccari, Höpfl-Gut-Leloir, Simón-Prado, Perrella, etc.

[99] Cf. Sab 7,27.

[100] Por los documentos de Qumrân sabemos que éstos leían y usaban algunos de los deuterocanónicos. Cf. J. T. MILIK, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda* (Turín 1957) p.23.

[101] Este es el orden que tienen en el códice Vaticano (B): Gén, Ex, Lev, Núm, Deut, Jos, Jue, Rut, 1-2 Sam, 1-2 Re, 1-2 Crón, Esd-Neh, Sal, Prov, Ecl, Cant, Job, Sab, Eclo, Est, Jdt, Tob, Os, Am, Miq, Jl, Abd, Jon, Nah, Hab, Sof, Ag, Zac, Mal, Is, Jer, Bar, Lam, Carta de Jer (= Bar 6), Dan.—Faltan 1-2 Mac, pero se encuentran en el Sinaítico y en el Alejandrino. El B reproduce el orden de mss. antiguos griegos.

El *Eclesiástico* fue escrito en hebreo y conservado durante mucho tiempo en esta lengua [102]. Es alabado por el Talmud con frecuencia [103] y citado muchas veces por los rabinos hasta el siglo x d.C. En algunos lugares incluso se le cita como escritura canónica [104]. De donde parece deducirse que en la antigüedad el Eclesiástico fue tenido como canónico, al menos por ciertos círculos de judíos [105].

Tobías y *Judit* eran muy leídos por los judíos, como se ve por los *Midrashim*, en donde se les comenta [106]. En tiempo de San Jerónimo [107], todavía se usaba el texto arameo o el hebreo.

Baruc era leído públicamente por los judíos, aun en el siglo IV, en el día de la Expiación, según el testimonio de las *Constitutiones apostolicae* [108]. Además, la versión griega de Bar fue hecha por el mismo autor que hizo la de Jer 29-41. En consecuencia, Bar parece que ya estaba unido a Jer cuando hicieron la versión griega de este último [109].

El *1 de los Macabeos*, según el testimonio del Talmud babilónico [110], era leído entero en la fiesta de las *Encenias* o de la dedicación del templo *(Hanukkah)* [111]. También es citado por Josefo Flavio [112], y en tiempo de Orígenes [113] y de San Jerónimo se conservaba aún el texto hebreo del 1 Mac [114].

El *2 de los Macabeos* fue escrito originariamente en lengua griega, por cuyo motivo es menos citado por los escritores judío-palestinenses.

El libro de la *Sabiduría*, cuya lengua original también fue el griego, es citado varias veces en el Nuevo Testamento [115], lo cual supone que era conocido de los judíos. San Epifanio nos informa que los judíos de su tiempo (s.IV) disputaban acerca del libro de la Sabiduría [116]. Lo que parece indicar que algunos admitían su canonicidad, como se deduce de las palabras de San Eustacio de Antioquía [117].

102 En la Geniza de una antigua sinagoga de El Cairo se ha encontrado una gran parte del texto hebreo del Eclo, entre los años 1896-1900.

103 Cf. *Chagiga* 2,1; *Sanhedrin* 10b. Ver S. SCHECHTER, *The Quotations from Ecclesiasticus in Rabbinic Literature:* Jewish Quarterly Review (1891) 687-706.

104 *Talmud babil., Erubin* 65a; ibid., *baba kama* 92b.

105 Cf. J. GÖTTSBERGER, o.c., n.168.

106 Los *Midrashim* son una exposición libre y a veces arbitraria del texto bíblico.

107 *Praef. in Tob:* ML 29,23s.37s.

108 *Const. Apost.* 5,20: MG 1,896.

109 Cf. H. St. J. T. THACKEREY, *The Relation of the Greek Jer. to Baruch:* JTS 4 (1902s) 261-266.

110 *Yoma* 29a.

111 *Hanukkah* significa «consagración» (cf. 1 Mac 4).

112 *Contra Apión* 1,1.

113 En EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,25,2: MG 20,581.

114 SAN JERÓNIMO, *Prol. gal.:* ML 28,556s.

115 Sab 2,13.18 = Mt 27,43; Sab 3,8 = 1 Cor 6,2; Sab 4,10 = Heb 11,5; Sab 5,18-21 = Ef 6,14.16s; Sab 6,4.8 = Rom 2,11; 13,1; Sab 7,26 = Heb 1,3; Sab 12,24-15,19 = Rom 1,19-32.

116 SAN EPIFANIO, *Haer.* 8,6: MG 41,213.

117 *C. Orig.* 18: MG 18,652.

Las partes deuterocanónicas de *Ester* (10,4-16,24) pertenecen probablemente al texto original. Esto parece confirmado por el hecho de que en los Setenta los fragmentos deuterocanónicos no están formando un apéndice a la parte protocanónica, como en la Vulgata, sino mezclados con ella [118]. Son usados por Josefo Flavio [119].

Los fragmentos deuterocanónicos de *Daniel* (3,24-90; 13; 14), escritos en lengua hebrea o aramea, también debieron de formar parte del texto original. Es de suma importancia el que estas partes deuterocanónicas se encuentren en la versión de Teodoción (finales del s.II d.C.), hecha directamente del hebreo. San Jerónimo tomó estos fragmentos deuterocanónicos de Daniel de la versión de Teodoción y los incorporó a su versión latina hecha sobre el original hebreo. Es también probable que la historia de Susana [120] se encontrara en la versión de Símaco.

De lo dicho podemos concluir que muchos de los deuterocanónicos del Antiguo Testamento gozaban de gran autoridad entre los judíos palestinenses. Esto no quiere decir, sin embargo, que los considerasen como canónicos. Lo más verosímil parece ser que los libros deuterocanónicos fueron recibidos en el canon de las Sagradas Escrituras por los judíos helenistas, independientemente de los judíos palestinenses. Más tarde la Iglesia, guiada por la autoridad de Jesucristo y de los apóstoles, aprobó este canon y lo hizo suyo. De este modo, el canon más amplio de los judíos alejandrinos se vino a convertir en patrimonio de la Iglesia de Cristo. La Iglesia en su elección no se dejó guiar por el espíritu particularista de los fariseos, sino por el espíritu universalista de Jesucristo y de los apóstoles.

2. El canon del Antiguo Testamento entre los cristianos

1) CRISTO Y LOS APÓSTOLES.—En tiempo de Cristo, como ya hemos visto, existía ciertamente entre los judíos una colección de Libros Sagrados del Antiguo Testamento, a la que se atribuía la máxima autoridad normativa. Jesucristo y los apóstoles recibieron también esta colección de libros con suma reverencia y la aprobaron, considerándola como sagrada y normativa. Esto se deduce de la manera de proceder de Cristo y de sus discípulos. Con frecuencia recurren al testimonio de las Sagradas Escrituras, considerándolas como *palabra de Dios* [121].

118 Cf. G. M. PERRELLA, o.c., p.134 n.120.
119 *Contra Apión* 1,1; *Ant. iud.* 10,1,4.
120 Dan 13.
121 Mc 7,13; Rom 3,2.

La colección de Libros Sagrados aceptada por Cristo contenía sin duda alguna todos los libros *protocanónicos* admitidos entonces por los judíos. Entre éstos hay que incluir también siete libros protocanónicos (Rut, Esd-Neh, Est, Ecl, Cant, Abd, Nah) que no son citados en ningún lugar del Nuevo Testamento. Cristo y los apóstoles se conformaron en esto indudablemente a la opinión que era común entonces entre los judíos palestinenses. Y si bien a veces son citados sin ir precedidos de la fórmula introductoria que indicaba el carácter divino del libro [122], esto no quiere decir que negasen ese carácter divino a los libros así citados [123].

Por lo que se refiere a los *deuterocanónicos*, es más difícil determinar si eran admitidos por Cristo y sus discípulos como canónicos. Porque si bien los autores del Nuevo Testamento conocían los libros deuterocanónicos, sin embargo nunca los citan con la fórmula «está escrito». De aquí que no podamos concluir con absoluta certeza que los escritores neotestamentarios los consideraban como inspirados y canónicos. No obstante, podemos demostrar de un modo indirecto que los apóstoles los consideraban como de origen divino. En efecto, el texto sagrado usado por los apóstoles fue la versión de los Setenta, como se desprende del hecho de que de unas 350 citas del Antiguo Testamento que aparecen en el Nuevo, unas 300 concuerdan con el texto de los Setenta [124]. Esto demuestra que los apóstoles se servían del texto griego de los Setenta como del texto sagrado por excelencia. Lo cual indica que era *aprobado por los* mismos *apóstoles,* como afirma San Agustín [125]. Y, por consiguiente, admitían como canónicos e inspirados todos los libros en ella contenidos, incluso los deuterocanónicos, que formaban parte de dicha versión. Como los apóstoles eran los custodios del depósito de la fe, cuya fuente es la Sagrada Escritura, si no hubieran considerado los libros deuterocanónicos como inspirados, tendrían obligación estricta de advertirlo a los fieles. Tanto más cuanto que los deuterocanónicos estaban mezclados con los protocanónicos en la versión de los Setenta. Ahora bien, en ningún documento antiguo encontramos la mínima huella de una tal advertencia. Todo lo contrario, los testimonios

122 Esta fórmula era: «está escrito», «se halla escrito».

123 Cristo y los apóstoles atribuyen a la Sagrada Escritura una *autoridad absoluta.* De ahí que todo lo que esté escrito en ella ha de verificarse (Mt 21,42; 26,24.31.54.56; Lc 4,21; 18,31; Jn 5,34-39, etc.). El motivo por el cual Jesucristo y los apóstoles atribuyen a las Escrituras tan gran autoridad es por su *origen divino.* Este origen divino se expresa en el N. T. con diversas fórmulas: «Predijo el Espíritu Santo por boca de David» (Act 1,16; 3,18.21); «Dios, que por sus profetas había prometido en las santas Escrituras» (Rom 1,2); «bien habló el Espíritu Santo por el profeta Isaías» (Act 28,25).

124 Cf. R. Cornely, *Introductio generalis:* CSS (París 1894) n.31; H. H. Swete-R. R. Ottley, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge 1914) 381-405.

125 Cf. *Epist.* 82 *ad Hieron.* 5,35 (ML 33,291): «Ab apostolis approbata».

antiguos afirman que la Iglesia recibió la colección completa de los libros del Antiguo Testamento de los apóstoles, como vamos a ver en seguida.

No se dan en el Nuevo Testamento citas explícitas de los libros deuterocanónicos. Pero se encuentran frecuentes alusiones que demuestran que los autores neotestamentarios conocían los deuterocanónicos del Antiguo Testamento. Basten los siguientes ejemplos:

Eclo 5,13	Sant 1,19
» 24,17(23)	Jn 15,1
» 24,25	Mt 11,28s
» 28,2	Mt 6,14
» 51,1	Mt 11,25-27
» 51,23s	Mt 11,28s
2 Mac 6,18-7,42	Heb 11,35
Sab 2,13.18-20	Mt 27,43
» 3,8	1 Cor 6,2
» 5,18-21	Ef 6,13-17
» 6,18	Rom 13,9s
» 7,25	Heb 1,3
» 12,12	Rom 9,20
» 13-15	Rom 1,19-32
» 17,1	Rom 11,33

2) La Iglesia primitiva (s.i-ii).—Nadie pone en duda que la Iglesia primitiva haya recibido como libros canónicos e inspirados—siguiendo el ejemplo de Jesucristo y de los apóstoles—todos los protocanónicos del Antiguo Testamento. En cambio, no sucede lo mismo con los libros deuterocanónicos. A propósito de éstos se han dado ciertas discusiones en la edad patrística.

Primeramente hubo un *período de unanimidad* (s.i-ii), durante el cual no aparece ninguna duda acerca de la autoridad y la inspiración de los libros deuterocanónicos. Al menos no ha llegado hasta nosotros ningún rastro de dudas en los escritos de los Padres. Los escritores cristianos antiguos citan los libros proto y deuterocanónicos sin hacer ninguna distinción. Tenemos testimonios muy importantes de los Padres de los siglos i-ii. Los Padres *apostólicos*, aunque no afirman explícitamente que los deuterocanónicos son inspirados, citan, sin embargo, sus palabras con las mismas fórmulas que las demás Escrituras.

La *Didajé* (hacia 90-100) 4,5 alude claramente al Eclo 4,31 (36). También *Didajé* 5,2 se refiere a Sab 12,7, y *Didajé* 10,3 a Sab 1,4.

San Clemente Romano († 101) aduce el ejemplo de Judit

y la fe de Ester [126]. También alude al libro de la Sab [127] y al Eclo [128].

La *Epístola de Bernabé* (hacia 93-97 d.C.) parece aludir en 6,7 a Sab 2,12, y en 19,9 a Eclo 4,36.

San Policarpo († 156) cita, aunque no expresamente, en la *Epistola ad Philippenses* 10,2 a Tob 4,11, o bien 12,9 [129].

San Ignacio de Antioquía († 109) alude al libro de Judit 16,14 en su *Epistola ad Ephes.* 15,1.

El *Pastor* de Hermas (hacia 140-154) tiene bastantes alusiones a diversos libros deuterocanónicos: al Eclo [130], a Tobías [131], al 2 Mac [132] y a la Sab [133].

Cuando comenzaron en el Oriente las disputas de los cristianos con los judíos, los *apologistas* se vieron obligados a servirse únicamente de los libros protocanónicos, porque los judíos no admitían la canonicidad de los deuterocanónicos. Así nos lo dice expresamente San Justino [134].

San Justino († 165), en su *Apología* 1,46 [135], alude a las partes deuterocanónicas de Dan 3. Y en el *Diálogo c. Trifón* 71 [136] acusa a los judíos de rechazar de la versión griega de los Setenta las Escrituras que testificaban en favor de Cristo.

Atenágoras (hacia 177), en su obra *Legatio pro Christianis* 9 [137] cita explícitamente a Bar 3,36, considerándolo como uno de los profetas.

San Ireneo († 202) cita a Baruc bajo el nombre de Jeremías [138]. Aduce los capítulos 13 y 14 de Daniel, atribuyéndolos a este profeta [139]. También se sirve frecuentemente del libro de la Sabiduría [140].

Clemente Alejandrino († 215) conoce todos los libros y pasajes deuterocanónicos, si exceptuamos el 1 y 2 Mac, y los considera como sagrados y canónicos [141].

Orígenes († 254) se sirve con frecuencia de todos los libros deuterocanónicos, que él considera como inspirados, siguiendo en esto —como él mismo confiesa—la autoridad de la Iglesia [142]: «Ausi sumus

126 Cf. *Epist.* 1 *ad Cor* 55,4-6: MG 1,320s.
127 Cf. *Epist.* 1 *ad Cor* 27,5: MG 1,268 = Sab 11,22; 12,12.
128 Cf. *Epist.* 1 *ad Cor* 59,3: Funk, 1,136 = Eclo 16,18s.
129 Cf. *Epist. ad Philip.* 10,2: MG 5,1013s.
130 Cf. *Sim.* 5,3,8 = Eclo 18,30.
131 Cf. *Mand.* 5,2,3 = Tob 4,19.
132 Cf. *Mand.* 1,1 = 2 Mac 7,28.
133 Cf. *Mand.* 1,1 = Sab 1,14.
134 Cf. *Diálogo con Trifón* 120: MG 6,756.
135 Cf. MG 6,397-400.
136 MG 6,641-644.
137 Cf. MG 6,908.
138 Cf. *Adv. Haer.* 5,31,1: MG 7,1219.
139 Cf. *Adv. Haer.* 4,5,2; 4,26,3: MG 7,984.1054.
140 Cf. *Adv. Haer.* 4,38,3: MG 7,1108.
141 Aduce Jdt 8,27 en *Strom.* 2,7,35: MG 8,969; Tob 4,16 en *Strom.* 2,23: MG 8,1089; cita el libro de la Sab 25 veces, el de Bar 24 veces y el del Eclo 50 veces, especialmente en el *Pedagogo*. También alude a las partes deuterocanónicas de Dan y Est en *Strom.* 1,21: MG 8,852s. Es probable que también aluda al 2 Mac 1,10 en *Strom.* 5,14: MG 9,145. Cf. J. Ruwet, *Clément d'Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes*: Bi 29 (1948) 77-99.240-268.391-408; S. M. Zarb, *De historia canonis utriusque Testamenti* (Roma 1934) p.136s.
142 *In Matth. comm.* serm. n.61: MG 13,1696. Cita unas 40 veces la Sab y unas 70 veces el Eclo, y los llama «palabra divina» *(Contra Celso* 3,72; 8,50: MG 11,1013.1589). Tob y Judit,

uti in hoc loco Danielis exemplo, non ignorantes, quoniam in hebraeo positum non est, sed quoniam in Ecclesiis tenetur» [143].

TERTULIANO († hacia 225) cita todos los libros deuterocanónicos, excepto Tob y las partes deuterocanónicas de Est [144]. Acusa, además, a los judíos de rechazar muchas cosas de los Libros Sagrados que eran favorables a Cristo [145].

SAN CIPRIANO († 258) coloca entre las Escrituras canónicas todos los libros deuterocanónicos, a excepción de Judit [146].

SAN HIPÓLITO ROM. († 235) admite todos los deuterocanónicos, exceptuando Judit y las partes deuterocanónicas de Ester [147].

Esta tradición unánime acerca de los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento es confirmada por el testimonio de los monumentos, de las pinturas y esculturas, con las cuales se adornaban los cementerios cristianos de los primeros siglos. En las pinturas, sobre todo, se representan hechos y personajes de los cuales nos hablan los libros deuterocanónicos. Se han encontrado tres pinturas y dos esculturas de *Tobías*. Se representa a los *tres jóvenes* del libro de *Daniel* en el horno con los brazos levantados en ademán de orar [148]. De esta escena se nos han conservado 17 pinturas y 25 esculturas. Se muestra también a *Susana* entre los dos viejos en 6 pinturas y 7 esculturas, y a *Daniel* en actitud de pronunciar la sentencia contra los dos viejos malvados (dos pinturas y una escultura). También se ve con frecuencia a *Daniel* en el *lago de los leones* (39 pinturas y 30 esculturas) [149].

Esto nos demuestra que los cristianos a partir del siglo II d.C. [150] se servían tanto de los libros protocanónicos como de los deuterocanónicos. Y les atribuían igual autoridad que a los protocanónicos [151].

La unanimidad de la tradición cristiana acerca de los libros deuterocanónicos en los dos primeros siglos de nuestra era es admirable. Y esta unanimidad aún resalta más si tenemos en cuenta que la Iglesia todavía no había dado ninguna decisión oficial sobre el canon de las Sagradas Escrituras [152].

Dan y Est son considerados como sagrados y recibidos por la Iglesia *(Ep. ad Africanum* n.2.4.9,13: MG 11,48-81). También aduce 2 Mac 7,28 en *De Princ.* 2,1,5: MG 11,186, y Bar 3,9-13 en *Hom. in Jer.* 7,3: MG 13,333.

143 Cf. J. P. VAN KASTEREN, *L'A. T. d'Origène:* RB 10 (1901) 413-423; J. RUWET, *Duo textus Origenis de canone A. T.:* Bi 2 (1921) 57-60.

144 Cf. S. M. ZARB, o.c., p.181 n.3.

145 Cf. *De cultu fem.* 1,3: ML 1,1308.

146 Cf. ML 4,651-780; S. M. ZARB, ibid., p.181.

147 Cf. MG 10,677-807; S. M. ZARB, ibid., p.174s.

148 Cf. Dan 3,24ss mejor que Dan 3,19.

149 Cf. G. WILPERT, *Pitture delle catacombe romane* (Roma 1903) p.39.52.112.265.307-316. 327-337; C. KAUFMANN, *Handbuch der christlichen Archäologie* (Paderborn 1922) 316ss; F. GROSSI-GONDI, *I monumenti cristiani iconografici e architettonici dei sei primi secoli* (Roma 1923) 12-14; O. MARUCCHI, *Manuale de Archeologia cristiana* (Roma 1933⁴) p.312-314; G. WILPERT, *La fede della Chiesa nascente* (Città del Vaticano 1938) p.121ss.

150 Las pinturas de las catacumbas romanas van desde el siglo II hasta el V.

151 Cf. G. M. PERRELLA, o.c., p.140.

152 Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.154 n.230.

3) Período de dudas acerca de los deuterocanónicos (s.III-V).—Al final del siglo II y comienzos del III empiezan a manifestarse las primeras dudas sobre la inspiración de los deuterocanónicos. Estas dudas, más bien de tipo *teórico*, perdurarán hasta finales del siglo V. Las llamamos de tipo teórico porque los autores que dudan de la autoridad divina de los deuterocanónicos, en la práctica continúan citando y sirviéndose de ellos al lado de los protocanónicos como escritura sagrada [153].

Las causas que originaron estas dudas debieron de ser varias. En primer lugar, las *disputas con los judíos*. Como éstos negaban la autoridad de los deuterocanónicos, los apologistas, al disputar con ellos, se veían obligados a servirse sólo de los libros protocanónicos. Esto debió de influir sobre ciertos escritores que comenzaron a dudar de la autoridad divina de los deuterocanónicos. Y estas dudas se fueron extendiendo más y más en diversas regiones. Los primeros testimonios son:

San Melitón de Sardes (hacia el año 170 d.C.), después de un viaje a Palestina para conocer exactamente los lugares en que tuvieron lugar los hechos narrados en el Antiguo Testamento y para saber cuáles y cuántos eran los libros de la antigua economía, manda la lista de ellos al obispo Onésimo. En esta lista solamente están presentes los libros protocanónicos, excepto Ester, seguramente porque en aquel tiempo algunos judíos dudaban de la autoridad divina de Ester [154].

Orígenes († 254) refiere—hacia el año 231—que muchos cristianos dudaban de la inspiración de ciertos libros del Antiguo Testamento [155]. El mismo, escribiendo al diácono Ambrosio, no juzga suficiente apoyar sus razones con argumentos tomados de dos libros deuterocanónicos. Lo cual indica que en aquel tiempo había bastantes cristianos que dudaban de los deuterocanónicos o los rechazaban [156]. En el comentario al salmo 1 da la lista de 22 libros, es decir, la de los protocanónicos [157]. Y en su obra *De Principiis* [158] afirma que el libro de la Sabiduría es escritura, pero no canónica, porque «no todos le reconocen autoridad». En la práctica, sin embargo, Orígenes emplea con frecuencia los deuterocanónicos sin hacer distinción alguna con los protocanónicos [159].

En el siglo III encontramos otra causa que debió de influir poderosamente sobre el ánimo de muchos escritores de aquella época: los libros *apócrifos*. Estos se divulgaban amparados en

153 Cf. J. Ruwet, *Degrès d'inspiration et tradition orientale aux IV-V siècles*: Greg 5 (1924) 58-78.
154 Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 4,26,12-14: MG 20,396. Cf. G. M. Perrella, o.c., p.141 n.1.
155 Cf. *De Or.* 14,4: MG 11,461.
156 Cf. J. Ruwet, *Institutiones Biblicae* I n.25.
157 Cf. *Comm. in Ps. 1*: MG 12,1084; en Eusebio, *Hist. Eccl.* 6,25,1s: MG 20,580s.
158 *De princ.* 4,33: MG 11,407.
159 Cf. A. Merk, *Origenes und der Kanon des A. T.*: Bi (1925) 200-205; J. Ruwet, *Les «antilegomena» dans les oeuvres d'Origène*: Bi 23 (1942) 18-42; 24 (1943) 18-53; Id., *Les apocryphes dans les oeuvres d'Origène*: Bi 25 (1944) 143-166.311-344.

nombres de gran autoridad que, sin embargo, nada tenían que ver con dichos libros. De aquí surgieron mayores dudas aún acerca de los deuterocanónicos, de los que ya se dudaba.

En el siglo IV, muchos Padres griegos admiten solamente los libros protocanónicos y atribuyen a los deuterocanónicos menor autoridad, al menos teóricamente. Sin embargo, en la práctica no hacen apenas distinción entre los proto y deuterocanónicos.

San Atanasio († 373) enumera solamente 22 libros del Antiguo Testamento, es decir, los protocanónicos. Además, omite Ester, pero añade Baruc con la carta de Jeremías. Después cita otros libros *no canónicos* (οὐ κανονιζόμενα), compuestos por los Padres, que han de ser leídos a los catecúmenos: la Sabiduría, Eclo, Est, Jdt, Tob, *Didajé*, *Pastor* de Hermas [160]. De éstos han de ser distinguidos los *apócrifos*, que no deben ser leídos. En la práctica parece que también San Atanasio usa los deuterocanónicos como inspirados, sin distinguirlos de los protocanónicos [161].

San Cirilo de Jerusalén († 386) admite solamente los 22 libros protocanónicos, incluyendo entre ellos a Baruc y la carta de Jeremías. También conoce los libros apócrifos y aquellos «de los cuales se duda» (ἀμφιβαλλόμενα), probablemente los deuterocanónicos, los cuales son casi todos citados en su *Catequesis* como inspirados [162]. San Cirilo prohíbe a los catecúmenos leer tanto los libros apócrifos como los inciertos o deuterocanónicos [163]. Sin embargo, esta prohibición no le impide usar los deuterocanónicos como Libros Sagrados con fuerza probativa.

San Epifanio († 403), de igual manera, nos da la lista de los libros protocanónicos del Antiguo Testamento, que, según él, son 22, conforme a las letras del alefato hebreo. Entre los protocanónicos enumera a Est, Bar y la carta de Jer. Respecto del libro de la Sabiduría y del Eclesiástico afirma que son dudosos (ἐν ἀμφιλέκτῳ). Los demás los considera como apócrifos (ἐναπόκρυφα) [164]. En la práctica también cita los deuterocanónicos con frecuencia, y a veces con la fórmula: «movido por el Espíritu Santo», o «dicho del Espíritu Santo» [165].

San Gregorio Nacianceno († 389) sólo admite 22 libros del Antiguo Testamento, de entre los cuales falta Ester. No alude para nada a libros de otras categorías. En sus obras, sin embargo, usa con cierta frecuencia muchos de los deuterocanónicos [166].

San Anpiloquio († después de 394) habla de tres categorías de libros: los *ciertos* (ἀσφαλεῖς), que son los protocanónicos, menos Ester. Todos los demás son *pseudónimos* (ψευδώνυμοι). Pero entre éstos hay dos grupos: «los intermedios y próximos a la verdadera doctrina»,

160 Cf. *Epist. fest.* 39: MG 26,1176.1436.

161 Cf. J. Ruwet, *Le canon alexandrin des Écritures. S. Athanase. Appendice: Le canon alexandrin d'après S. Athanase:* Bi 33 (1952) 1-29.

162 Cita el Eclo en *Catech.* 2,15; 9,6; 11,19: MG 33,404.644.716; la Sab en *Catech.* 9,2: MG 33,640, y Dan en ibid., 2,15s; 14,25; 16,31: MG 33,421.639.857.961.

163 Cf. *Catech.* 4,33-36: MG 33,496-501.

164 Cf. *Haer.* 8,6; 76,5: MG 41,213; 42,560s; *De mens. et pond.* 4 y 22s: MG 43,244.277-280.

165 Cf. MG 43,60-61; *Haer.* 24,6; 30,25: MG 41,316.569.653.

166 Cita el libro de la Sab en *Or.* 28,8: MG 36,34; el Eclo en *Or.* 37,6,18: MG 36,290.304; el libro de Bar en *Or.* 30,13: MG 36,121; el de Dan 3,14 en *Carm. praecept. ad virg.* 177-184: MG 37,592s, y Dan 13, en *Or.* 36,7: MG 36,273; *Carm.* 1,12: *De veris Scripturae libris:* MG 37,472.

que tal vez sean los deuterocanónicos, y los «apócrifos», que son falsos y seductores [167]. Pero, a semejanza de los anteriores Padres, cita también los deuterocanónicos [168].

Durante el siglo v las dudas acerca de los deuterocanónicos van disminuyendo bastante sensiblemente. Sólo encontramos algún que otro testimonio de escritores orientales que todavía rechazan los deuterocanónicos [169]. Sin embargo, las dudas de los Padres orientales fueron penetrando en Occidente, logrando influir sobre ciertos Padres latinos, que llegaron a dudar o rechazar la inspiración de los libros deuterocanónicos. Así piensan, entre otros:

San Hilario de Poitiers († 366), que admite solamente los 22 libros protocanónicos, según la letras hebreas. Pero él mismo advierte que algunos añaden Tobías y Judit, con lo que obtienen el número 24 de las letras griegas [170]. En la práctica, empero, usa casi todos los libros deuterocanónicos [171], considerándolos como Escritura sagrada o profecía.

Rufino († 410) distingue tres clases de libros: los que fueron recibidos por los Padres en el canon, es decir, los protocanónicos, de los que enumera 22; los *eclesiásticos*, que han de ser leídos en la iglesia, pero que no pueden ser aducidos como autoridad para confirmar la fe. Estos son: Sab, Eclo, Tob, Jdt, 1-2 Mac. Y, finalmente, los *apócrifos*, que no pueden ser leídos en la iglesia [172]. Sin embargo, también él cita los deuterocanónicos, y a veces como Escritura sagrada [173]. Por otra parte, es de Rufino la siguiente afirmación: «Id pro vero solum habendum est in Scripturis divinis, quod LXX interpretes transtulerunt: quoniam id solum est quod auctoritate apostolica confirmatum est» [174]. Ahora bien, la versión griega de los LXX contenía también los libros deuterocanónicos; luego parece que Rufino admitía de algún modo la autoridad canónica de dichos libros.

San Jerónimo († 420) parece que en un principio consideró todos los deuterocanónicos como sagrados y canónicos, pues seguía la versión de los LXX, que los contenía todos. Sin embargo, a partir del año 390 en que empezó su versión directa del hebreo, influido, según parece, por sus maestros judíos, sólo admite los libros contenidos en la Biblia hebrea. En este sentido nos dice en el *Prólogo galeato:* «Hic prologus Scripturarum, quasi galeatum principium, omnibus libris, quos de hebraeo vertimus in latinum, convenire potest, ut scire valeamus, *quidquid extra hos est, inter apocrypha esse ponendum.* Igitur, Sapientia quae vulgo Salomonis inscribitur, et Iesu filii Sirac liber (Eclo) et Iudith et Tobias et Pastor non sunt in canone.

167 Cf. *Carm. ad Seleucum* 251-324: MG 37,1593-1598.

168 Cf. *Or.* 2,4; 1,2: MG 39,37.49.

169 Cf. *Cánones apostólicos* (hacia 400): cf. F. X. Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum* (Paderborn 1905) I p.590s. El Pseudo-Atanasio, en su obra *Synopsis Scripturae Sacrae* 1,2.3.39.41s: MG 28,284-289.365-369, da 22 libros.

170 Cf. *Prol. in Ps.* 15: ML 9,241.

171 Cf. *In Ps.* 52,19: ML 9,335; *In Ps.* 66,9: ML 9,441; *In Ps.* 78,9: ML 9,482; *Trin.* 4,42: ML 10,127; *In Ps.* 118,2.8; 127,9; 135,11: ML 9,514.708.775; *In Ps.* 125,6: ML 9,688.

172 Cf. *Comm. in symb. apost.* 36-38: ML 21,373s.

173 Cf. *Comm. in symb. apost.* 5 y 46: ML 21,344.385; *Bened. Ioseph* 3; *Bened. Beniamin* 2: ML 21,332s; *Apol.* 2,32-37: ML 21,611-616.

174 Cf. *Interpretatio historiae Eusebianae* 6,23, en *Rufini vita* 17,2: ML 21,270. Cf. M. Stenzel, *Der Bibelkanon des Rufin von Aquileia:* Bi 23 (1942) 43-61.

Machabaeorum primum librum hebraicum repperi. Secundus graecus est» [175]. Hacia el año 397 confirma su pensamiento negando a los deuterocanónicos todo valor probativo en materia dogmática: «Sicut ergo Iudith et Tobi et Machabaeorum libros legit quidem Ecclesia, sed inter canonicas scripturas non recipit: sic et haec duo volumina (Eclo y Sab) legat ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiaticorum dogmatum confirmandam» [176]. En el año 403, en una carta a Leta, en la que le da instrucciones para la educación cristiana de su hija, después de proponer el canon de los hebreos, añade esta advertencia: «Caveat omnia apocrypha. Et si quando ea non ad dogmatum veritatem, sed ad signorum reverentiam legere voluerit, sciat... multa his admixta vitiosa» [177]. Rechaza las partes deuterocanónicas de Ester [178] y de Daniel [179], lo mismo que Baruc y la carta de Jeremías, porque los hebreos no los consideran como sagrados y canónicos [180].

En otros lugares de sus obras no se muestra tan tajante respecto de los deuterocanónicos. De ahí que traduzca hacia 390-391 el libro de Tobías a instancias de algunos amigos. Advierte, sin embargo, que los hebreos lo consideraban como apócrifo; pero justifica su decisión de traducirlo diciendo: «melius esse iudicans pharisaeorum displicere iudicio et episcoporum iussionibus deservire» [181]. De igual modo traduce Judit, después que varios amigos se lo habían pedido, pero protesta que los hebreos lo tenían por apócrifo, y afirma que su «auctoritas ad roboranda illa quae in contentionem veniunt, minus idonea iudicatur» [182]. En el año 394 dice refiriéndose a Judit: «Legimus in Iudith, si cui tamen placet volumen recipere» [183]; en 397 pone el libro de Judit al lado de Rut y Ester: «Rut et Esther et Iudith tantae gloriae sunt, ut sacris voluminibus nomina indiderint» [184]. Y hacia 405, hablando del mismo libro de Judit, escribe: «Hunc librum synodus nicaena in numero sanctarum Scripturarum legitur computasse» [185]. De Tobías dice también en otra ocasión: «Liber... Tobiae, licet non habeatur in canone, tamen usurpatur ab ecclesiasticis viris» [186].

El santo Doctor cita también frecuentemente los deuterocanónicos, considerándolos como Escritura sagrada [187]. Han sido contadas alre-

[175] Cf. *Prol. in libr. Samuelis et Malachim*: ML 28,552-558.
[176] Cf. *Praef. in libr. Salomonis*: ML 28,1242s.
[177] Cf. *Epist.* 107 *ad Laetam* 12: ML 22,877.
[178] *Praef. in libr. Esther*: ML 28,1433-1435.
[179] Cf. *Prol. comm. in Dan*: ML 25,493. Rufino se escandalizaba de que San Jerónimo rechazase las partes deuterocanónicas de Daniel y las defiende valientemente contra el monje de Belén (cf. RUFINO, *Apol.* 2,32-35: ML 21,611-614).
[180] Cf. *Prol. comm. in Ier*: ML 24,680; 28,848. A propósito de San Jerónimo se pueden consultar los siguientes trabajos: L. SANDERS, *Études sur Saint Jérôme* (Bruselas-París 1903) p.196-267; P. GAUCHER, *St. Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques*: Science catholique 18 (1904) 193-210.334-359.539-555.703-726; L. SCHADE *Die Inspirationslehre des Heiligen Hieronymus*: BS 15,4-5 (1910) 163-211; L. H. COTTINEAU, *Chronologie des versions bibliques de St. Jérôme*: Miscellanea Geronimiana (Roma 1920) 43-68; F. CAVALLERA, *St. Jérôme. Sa vie et son oeuvre* (París 1922) 2,3-63.153-165; A. PENNA, *Principi e carattere dell'esegesi di S. Gerolamo* (Roma 1950); H. H. HOWORT, *The Influence of St. Jerome on the Canon of the Western Church*: JTS (1909) 481-496; (1910) 231-247; (1912) 1-18 (véase Bi [1920] 554.561).
[181] Cf. *Prol. in Tob*: ML 29,25; *Prol. in Io*: ML 25,1119.
[182] *Praef. in libr. Iudith*: ML 29,37-39.
[183] Cf. *Epist.* 54 *ad Furiam* 16: ML 22,559.
[184] Cf. *Epist.* 65 *ad Principiam* 1-2: ML 22,623s.
[185] Cf. *Praef. in libr. Iudith*: ML 29,39.
[186] Cf. *Prol. in Io*: ML 25,1119.
[187] En 406 cita Sab, diciendo: «Scriptum est, si cui tamen placet librum recipere» *(Comm in Zach* 8,4: ML 25,1465.1531; 24,59.683); el Eclo es aducido con la fórmula: «dicente Scriptura Sancta» *(Comm. in Is* 3,12: ML 24,67; *Epist.* 118 *ad Iulian.* 1: ML 22,961); Judit es citado anteponiendo la expresión «legimus in Scripturis» *(Comm. in Matth.* 5,13: ML 26,35); de Tobías habla en el *Comm in Ecl* 8: ML 23,1074.

dedor de unas doscientas citaciones de los libros deuterocanónicos en San Jerónimo [188].

Sin embargo, es hoy opinión bastante común [189] que San Jerónimo, después del año 390, negó la inspiración de los deuterocanónicos del Antiguo Testamento y los excluyó del canon. Pero téngase en cuenta que ésta era una opinión suya *personal* y *privada*, que nada tenía que ver con la doctrina y la enseñanza de la Iglesia.

Se debe advertir, sin embargo, que la opinión que rechazaba los deuterocanónicos o les atribuía menor autoridad fue patrimonio de una minoría de Padres. La mayor parte de los Padres griegos y latinos de los siglos IV y V consideran los deuterocanónicos como sagrados e inspirados [190]. Entre estos podemos contar a San Basilio Magno († 379) [191], San Gregorio Niseno († 395) [192], San Ambrosio († 396) [193], San Juan Crisóstomo († 407) [194], Orosio († hacia 417) [195], San Agustín († 430) [196], San Cirilo Alejandrino († 444) [197], Teodoreto de Ciro († 458) [198], San León Magno († 461), San Isidoro de Sevilla († 636) y los Padres de la Iglesia siríaca, Afraates y San Efrén [199].

Los Padres citados, y otros más que pudiéramos citar, consideran los deuterocanónicos como Libros Sagrados. Pero no todos citan el catálogo completo de los libros deuterocanónicos, porque se sirven de ellos de ordinario de una manera ocasional. Basta que citen alguno de los deuterocanónicos como Escritura sagrada para que se salve el principio de que los deuterocanónicos tienen la misma autoridad que los protocanónicos.

Los códices griegos de los siglos IV y V que han llegado hasta nosotros confirman la tradición patrística, pues contienen los deuterocanónicos. Pero éstos no están puestos al final, como en apéndice, sino en su lugar determinado. Así nos los presentan los códices principales S, B, A.

188 Cf. J. RUWET, *De Canone*, en *Institutiones Biblicae* I p.113 n.31.

189 Así piensan hoy día muchos autores, como, por ejemplo, L. DE SAN (*Tractatus de divina traditione et Scriptura*, Brujas 1903), L. SANDERS (*Études sur St. Jérôme* [Brujas-París 1903] p.196ss), L. SCHADE (*Die Inspirationslehre des Hl. Hieronymus*: BS 15,4-5 [1910] 163ss), J. GÖTTSBERGER (*Einleitung in das A. T.* [Friburgo 1928] 377ss), J. RUWET (*Instit. Biblicae* I p.113s n.31), S. M. ZARB (*De historia canonis*... p.180ss), G. M. PERRELLA (o.c., p.149s n.131), HÖPFL-LELOIR (o.c., p.156-157 n.234).

190 Los textos de los Padres en que hablan de los deuterocanónicos como inspirados y canónicos se pueden ver en S. M. ZARB, *De historia canonis*... p.151ss.

191 Este Padre cita todos los deuterocanónicos. Véase S. M. ZARB, o.c., p.168.

192 También San Gregorio emplea todos los deuterocanónicos: S. M. ZARB, o.c., p.168s.

193 Usa igualmente todos estos libros. Cf. J. BALESTRI, *Biblica introductionis generalis elementa* (Roma 1932) n.284; S. M. ZARB, o.c., p.175s.

194 Este gran comentarista emplea también todos los deuterocanónicos. Cf. S. M. ZARB, o.c., p.157-160; L. DENNEFELD, *Der alt. Kanon der antiochenischen Schule*: BS 14,4 (1909) 29-38; CH. BAUR, *Der Kanon des Hl. Johan. Chrysostomus*: ThQ (1924) 258-271.

195 Cita la mayor parte de los deuterocanónicos: S. M. ZARB, o.c., p.190.

196 Da el catálogo de los Libros Sagrados, entre los cuales están *todos* los deuterocanónicos (*Doct. christ.* 2,8,13: ML 34,41). Cf. C. J. COSTELLO, *St. Augustine's Doctrine on the Inspiration and Canonicity of Scripture* (Wáshington 1930) p.65-97.

197 Cf. A. KERRIGAN, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the O. T.* (Roma 1952) p.17ss.

198 Usa la mayor parte de los deuterocanónicos: S. M. ZARB, o.c., p.164s.

199 Cf. T. J. LAMY: RB 2 (1893) 13-17; J. HOLTZMANN, *Die Peschitta zum Buche der Weisheit* (Friburgo 1903) 10.

Otra prueba fuerte de la canonicidad de los deuterocanónicos nos la dan los concilios provinciales africanos de Hipona (año 393 d.C.) y el III y IV de Cartago (años 397 y 419), que nos presentan el catálogo completo de los Libros Sagrados, incluyendo también los deuterocanónicos. El papa San Inocencio I, en una carta al obispo de Tolosa, Exuperio, del año 405, da también el catálogo completo de los libros canónicos [200].

4) Retorno a la unanimidad (s.vi y posteriores).—A partir de fines del siglo v las dudas acerca de los deuterocanónicos van desapareciendo. De este modo se restablece en el siglo vi la unanimidad, que no es oscurecida por algunas voces discordantes, las cuales todavía dudan de la inspiración de los deuterocanónicos. Estas son bastante raras en Oriente; menos raras en Occidente, en donde la autoridad de San Jerónimo ejerció un gran influjo [201], haciendo que algunos dudasen hasta la época del concilio Tridentino. Sin embargo, ya en el siglo vii, San Isidoro de Sevilla expresaba muy bien el sentir de la Iglesia con estas palabras: «Quos (deuterocanonicos libros) licet Hebraei inter apocrypha separent, Ecclesia Christi tamen inter divinos libros et honorat et praedicat» [202].

Entre los griegos todavía no admiten el canon completo: Teodoro de Mopsuestia († 428) [203], Leoncio Bizantino († 543) [204], San Juan Damasceno († hacia 754) [205] y Nicéforo Constantinopolitano († 829) [206]. Entre los latinos dudan aún de la canonicidad e inspiración de los deuterocanónicos: Yunilio Africano († hacia 550) [207], San Gregorio Magno († 604) [208], Walafrido Estrabón († 849) [209], Roberto de Deutz († 1135) [210], Hugo de San Víctor († 1141) [211], Hugo de San Caro († 1263) [212],

[200] Cf. EB n.16-21.

[201] Cf. H. H. Howorth, *The Influence of St. Jerome on the Canon of the Western Church*: JTS 10 (1908s) 481-496; 11 (1909s) 321-347; 13 (1911s) 1-18.

[202] San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae* 6,1,9: ML 82,229s.

[203] Teodoro de Mopsuestia, apoyándose en razones de crítica interna, no sólo rechazó los deuterocanónicos, sino también ciertos libros protocanónicos, como Job, Cantar de los Cantares, Esdras-Nehemías, Ester y Paralipómenos. Pero sus opiniones fueron condenadas por el concilio II de Constantinopla (año 553). Cf. L. Pirot, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (Roma 1913); J. M. Vosté, *L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au II concile de Constantinople*: RB 38 (1929) 382-395.542-554.

[204] Da el catálogo de sólo 22 libros. En la práctica, sin embargo, cita Bar, Eclo y Sab (*De sectis* act.2,1-4: MG 86,1200-4).

[205] Cita 22 libros y advierte que Sab y Eclo no pertenecen al canon (*De fide orthod.* 4,17: MG 94,1176-80).

[206] Cf. MG 100,1056-60.

[207] Cf. *De part. div. legis* 1,3: ML 68,16s.

[208] No considera los libros de los Mac como canónicos (*Moralia* 19,21,34: ML 76,119).

[209] Duda de Bar y de la carta de Jer (*Glossa ordin. in Bar*: ML 114,63s).

[210] Tiene alguna duda sobre Sab: ML 169,1379; 170,331s.

[211] Hace distinción entre los libros canónicos, que son 22, y los libros de lectura (*De Scripturis et scriptoribus sacris* 6: ML 175,15s).

[212] También distingue entre libros canónicos (son 22) y libros de edificación. Sin embargo, en sus *Postillae* comenta tanto los proto como los deuterocanónicos.

Nicolás de Lira († 1340)[213], Alfonso Tostado († 1455)[214], San Antonino de Florencia († 1459)[215], Dionisio Cartujano († 1471)[216] y el cardenal Tomás de Vío Cayetano († 1534)[217].

Santo Tomás de Aquino († 1274) equipara los deuterocanónicos a los demás libros de la Sagrada Escritura, como se ve claramente por un discurso académico del 1252, descubierto en 1912 por el P. Salvatore[218], en el cual menciona todos los libros de la Biblia tanto los proto como los deuterocanónicos. Por eso, las dudas expresadas con anterioridad por algunos autores respecto del pensamiento de Santo Tomás[219], no tienen apoyo alguno, como nos lo demuestra con toda evidencia el P. Synave[220].

5) DECISIONES DE LA IGLESIA RESPECTO DEL CANON BÍBLICO.—La Iglesia cristiana ha considerado siempre los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento como inspirados, y los ha recibido con la misma reverencia y veneración que los protocanónicos. Esta fue la causa de que dichos libros fueran leídos en las asambleas litúrgicas ya desde los primeros siglos de la Iglesia.

Las primeras decisiones oficiales de la Iglesia de nosotros conocidas son del siglo IV. El concilio Hiponense (año 393) establece, en efecto, que «praeter Scripturas canonicas nihil in Ecclesia legatur sub nomine divinarum Scripturarum». Y a continuación da el catálogo *completo* de los Libros Sagrados[221]. Este mismo canon es propuesto por los concilios III y IV de Cartago, celebrados los años 397 y 419 respectivamente[222], y por el papa San Inocencio I en una carta suya al obispo tolosano Exuperio (año 405)[223].

Los griegos recibieron el canon completo del concilio IV de Cartago en el concilio Trulano II (año 692)[224]. Y lo mismo

213 Tiene la misma división que Hugo de San Caro.

214 No parece muy claro su pensamiento. Cf. E. MARTÍN NIETO, *Los libros deuterocanónicos del A. T. según el Tostado:* EstAbulenses (1953) 107.

215 Cf. *Chron.* 1,3,5.9; *Summa theol.* 3,18,6.

216 Niega la canonicidad de los deuterocanónicos, siguiendo a San Jerónimo: ZARB, o.c. 233.

217 Cayetano escribió: «Iudith, Tobiae et Machabaeorum libri a divo Hieronymo extra canonicos libros supputantur et inter apocrypha locantur, cum libro Sapientiae et Ecclesiastico... Nec turberis, novitie, si alicubi repereris libros istos inter canonicos supputari vel in sacris Conciliis vel in sacris Doctoribus. Nam ad Hieronymi limam reducenda sunt tam verba Conciliorum quam Doctorum...» *(In omnes authenticos V. T. libros comm.* [París 1546] 481s). Cf. A. COLUNGA, *El Card. Cayetano y los problemas de introducción bíblica:* CT (1918) 26-30; J. M. VOSTÉ, *Thomas de Vio Card. Caietanus sacrae paginae magister* (Roma 1935) 9-12.

218 Cf. F. SALVATORE, *Due Sermoni inediti di S. Tommaso d'Aquino* (Roma 1912) 17-20.

219 Cf. HÖPFL-GUT, *Introd. Gen. in S. S.* (Roma 1940) n.238; G. SIMÓN-J. PRADO, *Propedéutica Bíblica* (Turín 1935) n.74.

220 P. SYNAVE, *Le canon scripturaire de St. Thomas d'Aquin:* RB 33 (1924) 522-533; G. M. PERRELLA, o.c., p.153-154 n.136.

221 Cf. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et ampl. collectio* (Florencia 1759ss) 3,924.

222 Cf. EB n.19; Denz. 92.

223 Cf. EB n.21. Cf. C. H. TURNER, *Latin Lists of the Canonical Books.* III: *From Pope Innocent's Epistle to Exuperius of Toulouse:* JTS 12 (1911s) 77-82.

224 Se puede ver el texto en S. M. ZARB, *De historia...* p.193-7.

hizo Focio († 891)[225]. Hay ciertos autores que afirman que el sínodo Niceno (año 325) ya había determinado el canon de los Libros Sagrados[226]; sin embargo, parece más verosímil negar esto, ya que en los cánones conciliares que han llegado hasta nosotros nada se dice del canon de los Libros Sagrados[227]. En cuanto al canon 60 del concilio Laodicense (hacia 360), que enumera del Antiguo Testamento solamente los libros protocanónicos, incluyendo Baruc, no es auténtico, sino una adición antigua hecha a los cánones de dicho concilio[228].

El *Decreto Gelasiano* da el canon completo de las Sagradas Escrituras[229]. Este decreto es atribuido también a San Dámaso I (366-384) y a San Hormisdas (514-523). Sin embargo, hoy día los críticos suelen negar su autenticidad. No se trataría de un documento proveniente de una autoridad pública, como un concilio, un papa, sino de una obra privada compuesta por un clérigo en la Galia meridional o en la Italia septentrional a principios del siglo VI[230]. Otros críticos, en cambio, defienden su autenticidad[231].

También son testimonios de la tradición eclesiástica de esta época los *catálogos* de los Libros Sagrados que se encuentran en algunos antiguos códices de la Sagrada Escritura. El códice *Claromontano* (DP), compuesto en el siglo V-VI, contiene el canon del siglo III-IV, con los libros deuterocanónicos[232]. El *Canon Mommseniano*, del siglo IV, también nos presenta el canon completo[233].

La enseñanza tradicional sobre el canon fue confirmada solemnemente por el *concilio Florentino*, el cual en el decreto *pro Iacobitis* (4 febrero 1441), da el canon completo de los Libros Sagrados del Antiguo y Nuevo Testamento, incluyendo todos los deuterocanónicos[234]. «(La Iglesia) profesa—afirma el concilio—que el mismo y único Dios es el autor del Antiguo y del Nuevo Testamento..., ya que bajo la inspira-

[225] Cf. MG 104,589-592.

[226] Así afirman R. Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros* I (París 1894) 89-92; I. Chrysostomus a S. Ioseph, *De Canone Sacrorum Librorum constituto a sanctis patribus in magno Nicaeno Concilio dissertatio* (Roma 1742).

[227] Cf. A. Vaccari, *De S. Scriptura in Conc. Nicaeno:* VD 6 (1925) 344-347.

[228] Cf. EB n.12. Cf. Th. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II (Leipzig 1892) 197-202.

[229] Cf. EB n.26.

[230] Cf. B. Altaner, *Patrologie* (Friburgo de Br. 1958) 427; E. von Dobschütz, *Das Decretum Gelasianum...:* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 38,4 (1912).

[231] Cf. A. Thiel, *Epistulae Romanorum Pontificum genuinae* I (Brunberg 1867) 44-53; C. H. Turner: JTS 1 (1899s) 554-60; E. Schwartz, *Zum Decretum Gelasianum:* ZNTW 29 (1930) 161-168.

[232] Se puede ver el texto en J. Ruwet, *De Canone*, en *Institutiones Bibl.* I (Roma 1951) 228ss.

[233] Cf. W. Sanday, *The Cheltenham List of the Canonical Books of the O. and N. T. and of the Writings of Cyprian:* Studia biblica et ecclesiastica 3 (1891) 217-303.

[234] Cf. EB n.47; Denz. 706.

ción del mismo Espíritu Santo hablaron los santos de uno y otro Testamento, cuyos libros recibe y venera...» [235]

Y, finalmente, el *concilio Tridentino*, para salir al paso de los protestantes, que negaban los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, *define* solemnemente *el canon* de las Sagradas Escrituras. En la sesión 4.ª, del 8 de abril de 1546, se promulga el solemne decreto, que dice: «El sacrosanto ecuménico y general concilio Tridentino... admite y venera con el mismo piadoso afecto y reverencia todos los libros, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento... Y si alguien no recibiera como sagrados y canónicos estos libros íntegros con todas sus partes, como ha sido costumbre leerlos en la Iglesia católica, y se contienen en la antigua versión *Vulgata* latina, o si despreciare a ciencia y conciencia las predichas tradiciones, sea anatema» [236].

El *concilio Vaticano I*, con el propósito de disipar algunas dudas aisladas, que aún subsistían en algún que otro autor católico acerca de la autoridad de los libros deuterocanónicos, renovó y confirmó el decreto del concilio Tridentino. Y declaró solemnemente: «Si alguno no recibiere como sagrados y canónicos los libros de la Sagrada Escritura íntegros, con todas sus partes, como los describió el santo sínodo Tridentino, o negase que son divinamente inspirados, sea anatema» [237].

Finalmente, el *concilio Vaticano II* vuelve a repetir y confirmar la doctrina de los dos precedentes concilios, con estas palabras: «La santa madre Iglesia, fiel a la fe de los Apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos, en cuanto que, escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales han sido confiados a la Iglesia» *(Const. dogmatica de Divina Revelatione* c.3 n.11).

235 «(Ecclesia) unum atque eumdem Deum veteris et novi testamenti... profitetur auctorem, quoniam eodem Spiritu sancto inspirante utriusque testamenti sancti locuti sunt, quorum libros suscipit et veneratur» (EB n.47).

236 «Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina synodus, omnes libros tam veteris quam novi testamenti... pari pietatis affectu ac reverentia suscipit ac veneratur... Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit» (EB n.57.60). Sobre la discusión en el concilio Tridentino, cf. A. Theiner, *Acta genuina Concilii Tridentini* (Zagabria 1874) 54s; A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient* (Friburgo 1929); R. Criado, *El Concilio de Trento y los estudios bíblicos:* Razón y Fe 131 (1945) 171ss; F. Asensio, *Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre Escritura:* EstEcl 20 (1946) 71-75; I. Gomá Civit, *El Concilio de Trento y la Sagrada Escritura:* Apostolado Sacerdotal 2 (1945) 349-354; P. G. Duncker, *De singulis S. Scripturae libris controversiis in Concilio Tridentino:* Studia Anselmiana 27-28 (Roma 1951) 66-93; Id., *The Canon of the Old Testament at the Council of Trent:* CBQ 15 (1953) 277-299.

237 «Si quis sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit: anathema sit» (EB n.79; Denz. 1787).

6) EL CANON DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LAS OTRAS IGLESIAS CRISTIANAS.—a) *Iglesia siríaca:* Entre los sirios ha existido una tradición bastante parecida a la de la Iglesia católica, en lo que se refiere a los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento. La mayor parte de sus escritores los consideran como inspirados y canónicos. El monofisita Jacobo Edeseno († 708) admite Bar, Est, Jdt, Sab, Eclo [238]. Gregorio Barhebreo († 1286) comenta en sus escritos Dan 3 y 13, Sab, Eclo y también cita Bar y Mac [239]. El escritor nestoriano Iso'dad († 852) presenta un canon de 22 libros; pero Ebed Jesu († 1318) enumera en su catálogo la mayoría de los deuterocanónicos [240], lo mismo que Ibn Chaldun († 1406) [241].

La antigua Iglesia siríaca también admitía los deuterocanónicos, como nos lo prueba el catálogo de los Libros Sagrados del siglo IV [242] que ha llegado hasta nosotros.

b) La *Iglesia etiópica* también admite el canon completo del Antiguo Testamento, al cual ha incorporado algunos libros apócrifos, como el 4 Esd, 3 Mac, Henoc [243].

c) La *Iglesia copta* y *la armena* admiten el canon completo del Antiguo Testamento. Pero, a semejanza de los etíopes, admiten ciertos libros apócrifos. Los coptos añaden el salmo 151 y el 3 Mac [244], y los armenos incluyen el 3 Esd, 3 Mac, Testamento de los XII patriarcas, etc. [245]

d) *Griegos ortodoxos.* La Iglesia griega admitió el canon completo del Antiguo Testamento desde el concilio de Trulo (año 692) hasta el siglo XVII. Focio mismo, autor del cisma, admitió los deuterocanónicos [246]. Sin embargo, en el siglo XVII, bajo la influencia de los protestantes, comenzaron a aparecer ciertas dudas acerca de dichos libros. Fue principalmente Cirilo Lucaris († 1638), patriarca de Constantinopla, el cual, contagiado de calvinismo, rechazó los deuterocanónicos considerándolos como apócrifos [247]. Empero, el sínodo de Constantinopla celebrado el año 1638 bajo el sucesor de Cirilo Lucaris, Cirilo Contari, y los sínodos de Yassi (año 1642) y de Jerusalén (1672), condenaron la sentencia de Cirilo Lucaris y

[238] Cf. J. S. ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis* II (Roma 1721) 499.
[239] J. GOETTSBERGER, *Barhebraeus und seine Scholien zur Hl. Schrift:* BS 5,4s (1900) 80s.
[240] Cf. J. S. ASSEMANI, o.c., p.5-8.
[241] Cf. A. BAUMSTARK, *Der Bibelkanon bei Ibn Chaldun:* Oriens Christianus 4 (1904) 393-398.
[242] Cf. A. S. LEWIS, *Catalogue of the Syriac Mss...:* Studia Sinaitica 1 (Londres 1894) 11-14.
[243] Cf. A. BAUMSTARK, *Der äthiopische Bibelkanon:* Oriens Christianus 5 (1905) 162-173; M. CHAINE, *Le canon des livres saints dans l'église éthiopienne:* RSR 5 (1914) 22-39.
[244] Cf. I. GUIDI, *Il canone biblico della chiesa copta:* RB 10 (1901) 161-174.
[245] Cf. S. WEBER, *Zur Geltung der hl. Schrift bei den alten Armeniern:* TQ 78 (1896) 463-89.
[246] Cf. FOCIO, *Syntagma canonum* 3: MG 104,589-592.
[247] En su obra *Orientalis Confessio christianae fidei* (Ginebra 1629), afirma que acepta el canon del sínodo de Laodicea que no contiene los deuterocanónicos, excepto Bar.

aceptaron el canon completo de los Libros Sagrados, incluyendo los deuterocanónicos [248].

A mediados del siglo XVIII, bajo la influencia de la Iglesia rusa, comenzaron a reaparecer las dudas sobre los deuterocanónicos, que encontraron eco en bastantes teólogos griegos. Hoy la canonicidad de estos libros es rechazada por muchos. Y como no ha habido todavía una decisión oficial de la Iglesia griega a este respecto, la admisión o la negación de los deuterocanónicos es en la actualidad una opinión libre.

e) La *Iglesia rusa* hasta el siglo XVII aceptó el canon completo del Antiguo Testamento. Pero a finales del siglo XVII el emperador Pedro el Grande (1689-1725), por razones nacionalistas, separó la Iglesia rusa de la griega ortodoxa y suprimió el patriarcado, instituyendo en su lugar el Santo Sínodo. En esta obra fue ayudado eficazmente por el obispo Teófanes Prokopowitcz, el cual, entre otras cosas, negaba la canonicidad de los deuterocanónicos del Antiguo Testamento [249]. Esta opinión fue aceptada por muchos teólogos, e incluso llegó a ser aprobada por el Santo Sínodo [250]. De ahí que hoy día sean muchos los que rechazan la canonicidad de los deuterocanónicos [251].

f) Los *protestantes*, por el hecho de negar la autoridad de la Iglesia, se vieron obligados a determinar el canon apoyándose en testimonios históricos o en criterios internos y subjetivos. Por esta razón, los protestantes conservadores, siguiendo la autoridad de San Jerónimo, rechazan todos los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, considerándolos como apócrifos [252].

El primero en negar la canonicidad de los deuterocanónicos fue Carlostadio, en 1520, cuyo nombre verdadero era Andrés Bodenstein [253]. Por eso, la Biblia de Zurich de 1529 los coloca en apéndice. Pronto le siguió Lutero, el cual, en la primera traducción alemana de la Biblia (año 1534), los coloca en apéndice bajo el título de *apócrifos* [254]. En 1540 también Calvino rechazó los deuterocanónicos.

[248] Cf. J. MICHALESCU, *Die Bekenntnisse und wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche* (Leipzig 1904) 175; M. JUGIE, *Histoire du Canon de l'A. T. dans l'église Grecque e l'église Russe* (París 1909); ID., *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium* I (París 1926) 653-661.

[249] Cf. T. PROKOPOWITCZ, *Christiana orthodoxa theologia* (Leipzig 1792).

[250] Para los rusos es, pues, casi un dogma de fe la negación de la canonicidad de los deuterocanónicos.

[251] Cf. A. DOMBROWSKI, *La doctrine de l'église russe et le Canon de l'A. T.*: RB 10 (1901) 267-277; M. JUGIE, *Histoire du Canon*... p.30-33.54-89.

[252] Cf. W. H. DAUBNEY, *The Use of the Apocripha in the Christian Church* (Londres 1900); H. H. HOWORT, *The Origin and Authority of the Biblical Canon in the Anglican Church*: JTS 8 (1906s) 1-40.231-265; 9 (1907s) 188-230; 10 (1908s) 182-232.

[253] KARLSTADT, *De canonicis scripturis libellus* (Wittenberg 1920).

[254] A este propósito dice: «Apócrifos, es decir, libros que no han de ser estimados de igual modo que la Sagrada Escritura, pero que son buenos y se pueden leer útilmente».

Las diversas *confesiones protestantes* rechazaron igualmente la canonicidad de los deuterocanónicos. No obstante, la Confesión galicana (1559)[255], la Confesión anglicana (1562), la Confesión belga (1562) y la II Confesión helvética (1564) aún los conservan en apéndice al final de la Biblia. En el sínodo de Dordrecht (Holanda), año 1618, algunos teólogos calvinistas pidieron que los libros *apócrifos*[256], es decir, los deuterocanónicos, fueran eliminados de las Biblias. El sínodo decidió seguir un camino medio, ordenando que en adelante se imprimieran en caracteres más pequeños. Esta costumbre la han seguido en general los luteranos hasta hoy día[257]. Entre los años 1825-1827, y de nuevo en los años 1850-1853, tuvieron lugar en Inglaterra duras controversias acerca de la recepción en la Biblia de los deuterocanónicos. Esto llevó a la Sociedad Bíblica Inglesa a la determinación (3 mayo 1826) de no imprimir en adelante los libros deuterocanónicos junto con el resto de la Sagrada Escritura. Los protestantes liberales modernos, como niegan el orden sobrenatural, también niegan el concepto de inspiración y de canonicidad. Para éstos, todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento son escritos meramente humanos, y el canon se ha ido formando bajo el influjo de causas fortuitas, como puede suceder en cualquier otra literatura profana[258].

III. Historia del canon del Nuevo Testamento

Queremos estudiar en este apartado cómo los Libros Sagrados del Nuevo Testamento llegaron a formar una colección y cómo fueron aceptados por todos los cristianos. En este estudio nos ayudarán los documentos históricos antiguos, que casi en su totalidad pertenecen a escritores eclesiásticos de la primitiva Iglesia.

a) Ya hemos visto que Jesucristo, los apóstoles y la Iglesia cristiana recibieron los escritos del Antiguo Testamento como sagrados e inspirados. Pero, además, poco tiempo después de la muerte de Cristo comenzó a aparecer una nueva literatura religiosa, o sea, la literatura cristiana, que trataba de la vida y doctrina de Cristo y de los apóstoles. Esta literatura

[255] En la Confesión de 1559 se lee: «Utiles non sunt tamen eiusmodi, ut ex iis constitui possit articulus fidei».

[256] Sabido es que los protestantes llaman *apócrifos* a los deuterocanónicos del Antiguo Testamento; y a los libros propiamente apócrifos del A. T. los designan con el apelativo de *pseudoepígrafos*.

[257] Cf. W. H. Daubney, *The Use of the Apokrypha in the Christian Church* (Londres 1900); F. Bleek: Theologische Studien und Kritiken 26 (1853) 267-354.

[258] E. von Dobschütz, *The Abandonment of the Canonical Idea*: The American Journal of Theology 19 (1915) 416-429.

en parte era histórica (los cuatro evangelios y los Hechos) y en parte epistolar (cartas de San Pablo y de otros apóstoles). La actividad literaria de los autores del Nuevo Testamento se extiende por un período de unos sesenta años: entre los años 40 a 100 d.C.

b) Los primeros cristianos comenzaron muy pronto a venerar como escritos sagrados los libros y las cartas escritas por los apóstoles y por sus colaboradores. Este hecho no ha de extrañarnos si tenemos presente que Cristo les había prometido el Espíritu Santo [1] y los había constituido dispensadores de los misterios de Dios [2]. Y, en efecto, los apóstoles fueron llenos del Espíritu Santo el día de Pentecostés, comenzando desde entonces la sublime misión—para la que habían sido preparados por el mismo Jesús—de predicar la doctrina de Cristo a todo el mundo. En esta misión fueron eficazmente ayudados por sus propios escritos dirigidos a diversas Iglesias y comunidades cristianas.

La veneración con que los primeros cristianos recibían todo lo que provenía de los verdaderos apóstoles explica bien que los fieles se sintieran movidos a conservar aquellos preciosos escritos y a comunicarlos a otras comunidades. Esto mismo debió de llevar a los cristianos a hacer diversas copias de aquellos escritos apostólicos y a ir formando pequeñas colecciones de aquella nueva literatura. San Pablo ordena expresamente a los colosenses que lean la epístola dirigida a los de Laodicea, y a los laodicenses les manda a su vez que lean la carta enviada a los colosenses [3].

En el Nuevo Testamento encontramos ya ciertos indicios que parecen demostrar que se atribuía a los escritos de los apóstoles una autoridad divina. En la 1 Tim 5,18 tenemos el primer ejemplo de citación de las palabras de Jesús como Escritura sagrada [4]. La 2 Pe 3,15-16 atribuye la misma autoridad a las epístolas de San Pablo que a los escritos proféticos [5].

La literatura cristiana de fines del siglo I y del siglo II atestigua lo mismo. Según la *Didajé* 8,2, es el mismo Señor el que habla y ordena en el Evangelio. San Clemente Romano afirma que San Pablo, divinamente inspirado, escribió a los corintios [6]. La *Epístola de Bernabé* también cita Mt 22,14 con la

[1] Cf. Jn 14,26; 16,13s.

[2] 1 Cor 4,1.

[3] Cf. Col 4,16. Hay bastantes autores que sostienen que la epístola a los Laodicenses es la que desde finales del siglo II ha sido llamada epístola a los Efesios.

[4] San Pablo cita como Escritura sagrada Deut 25,4 y las palabras de Jesús, que leemos en Lc 10,7. Disputan los autores si el Apóstol cita el Evangelio escrito o las palabras del Señor recibidas por tradición. Como 1 Tim es posterior al evangelio de San Lucas, es muy posible que se refiera a dicho evangelio.

[5] Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.167 n.247.

[6] Cf. *Epist. 1 ad Cor* 47,3: MG 1,308.

fórmula empleada ordinariamente para citar el Antiguo Testamento: γέγραπται = «scriptum est» [7]. Los escritos de los Padres apostólicos San Ignacio Mártir y San Policarpo están llenos de citas y de alusiones tomadas de los evangelios y de las epístolas paulinas, lo cual indica la gran veneración y reverencia que tenían de estos escritos.

c) Si las cartas de San Clemente Romano a los corintios [8] y de San Ignacio Mártir a los filipenses [9] eran tenidas en tanta estima por los destinatarios, que hacían copias para transmitirlas a otras Iglesias, mucho más estimados aún debían de ser los escritos de los apóstoles. Así se explica fácilmente que ya desde un principio los escritos apostólicos fueran coleccionados para leerlos públicamente en el culto divino. De la 2 Pe 3,15-16, en que se habla de *todas las cartas* (ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς) de San Pablo, se puede deducir que ya en aquel tiempo debía de existir alguna colección de las epístolas del Apóstol. San Ignacio Mártir, en su epístola a los Efesios [10] también parece suponer la existencia de una colección de epístolas paulinas.

El proceso de colección y de formación del canon del Nuevo Testamento debió de ser bastante breve para la mayoría de los libros, por el hecho de que la Tradición era clarísima y de todos bien conocida. Así sucedió con los cuatro Evangelios y con casi todas las epístolas de San Pablo [11]. Por el contrario, respecto de otros libros del Nuevo Testamento, el proceso de «canonización» fue más lento, y se disputó durante bastante tiempo sobre su canonicidad, porque la tradición apostólica no era igualmente clara y evidente en todas las Iglesias [12]. Hacia fines del siglo IV se llegó a la unanimidad de la Iglesia católica en lo referente al canon del Nuevo Testamento.

d) Tres fueron las *causas* principales que aceleraron la formación del canon del Nuevo Testamento: 1) La *difusión* de muchos *apócrifos*, que eran rechazados por la Iglesia a causa de las doctrinas peligrosas que contenían; 2) la *herejía de Marción*, que seguía un canon propio. Rechazaba todo el Antiguo Testamento, y del Nuevo sólo admitía el evangelio de San Lucas y diez epístolas de San Pablo; 3) la *herejía de los montanistas*, que añadía nuevos libros al canon de la Iglesia y afirmaba que había recibido nuevas revelaciones del Espíritu Santo [13].

[7] *Epist. Bernabé* 4,14: MG 2,733s; F. Funk, *Patres Apostolici* I (Tubinga 1901) p.49.
[8] Cf. San Dionisio de Corinto, *Epist. ad Rom.*, en Eusebio, *Hist. Eccl.* 4,23,11: MG 20,388.
[9] Cf. San Policarpo, *Epist. ad Phil.* 13,2: MG 5,1016.
[10] En ella se lee: ὅς (παῦλος) ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν.
[11] Hay que exceptuar la epíst. a los Hebreos.
[12] Cf. J. Ruwet, *De canone*, en *Institutiones Biblicae* n.39.
[13] Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.169 n.250.

1. **Formación del canon del Nuevo Testamento hasta el año 150.**—Los escritos del Nuevo Testamento, por haber sido en su mayoría escritos dirigidos a comunidades particulares, no fueron conocidos inmediatamente por toda la Iglesia cristiana. Sin embargo, ya tenemos desde los primeros tiempos de la Iglesia testimonios de gran valor que demuestran la existencia de estos escritos sagrados. Las citas que nos han transmitido los Padres apostólicos no suelen estar hechas literalmente, por lo cual resulta a veces difícil determinar de qué libro del Nuevo Testamento han sido tomadas. Hacia finales del siglo II encontramos ya testimonios explícitos, e incluso un catálogo de Libros Sagrados del Nuevo Testamento, como veremos después.

a) En el mismo Nuevo Testamento encontramos indicios que nos permiten deducir la existencia de alguna colección de San Pablo: 2 Pe 3,15-16. Y como ya dejamos dicho, la 1 Tim 5, 18 es muy posible que cite el evangelio de San Lucas (10,7), considerándolo como Escritura sagrada.

b) Los Padres apostólicos no suelen citar los Libros Sagrados del Nuevo Testamento por los nombres de sus autores. Pero sus escritos están plagados de citas y de alusiones al Nuevo Testamento, de tal modo que sus testimonios son considerados como ciertísimos. En los escritos de dichos Padres se encuentran citas de casi todos los Libros del N. T., si exceptuamos las epístolas de Filemón y 3 Jn [14].

La *Didajé* (hacia el año 90 d.C.) cita frecuentemente a Mt, y parece conocer a Lc, 1 Tes, 1 Pe, Jds, y quizá Jn y Act [15].

SAN CLEMENTE ROMANO (hacia 96) emplea Mt, 1-2 Tim, Tit, Hebr, y probablemente Lc, Act, 1 Cor, Rom, 1-2 Pe, Sant.

Epístola de Bernabé (hacia 98) cita a Mt, Rom, Col, 2 Tim, Tit, 1 Pe, y probablemente también conocía Jn.

SAN IGNACIO MÁRTIR (año 107) emplea en sus escritos Mt, Lc, Jn, Act, 1 Tes, Gál, 1 Cor, Rom, Col, Ef, Hebr.

SAN POLICARPO (hacia el año 108) alude en su carta a Mt, Mc, Lc, Jn, Act, 2 Tes, Gál, 1-2 Cor, Rom, Col, Ef, Fil, 1-2 Tim, Hebr, Sant, 1 Pe, 1 Jn.

PAPÍAS (hacia 110) es el primero que da los nombres de los autores de Mt, Mc, Jn, y refiere algo acerca del origen de los evangelios. También conocía 1 Pe, 1 Jn, Apoc.

El *Martyrium Polycarpi* (hacia 150) se sirve de Mt, Jn, Act, Apoc y quizá Jds.

14 Todas las citas y alusiones a los libros del N. T. que se encuentran en los Padres apostólicos han sido recogidas por F. X. FUNK, *Patres apostolici* (Tubinga 1901). Cf. J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers* (Londres 1890, p.1.ª; 1889, p.2.ª); B. STEIDLE, *Patrologia seu historia antiquae litteraturae ecclesiasticae* (Friburgo 1937); B. ALTANER, *Patrologie* (Friburgo 1950). También se puede consultar la obra *The N. T. in the Apostolic Fathers*, editada por un comité de la *Oxford Society* de Teología histórica (Oxford 1905).

15 Cf. G. WOHLENBERG, *Die Lehre der 12 Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttun* (Erlangen 1888); S. M. ZARB, *De historia canonis...* p.277-446.

El *Pastor* de Hermas (hacia 140-155) hace uso de Mt, Mc, Lc, Jn, Act, 1 Tes, 2 Cor, Rom, Ef, Fil, Hebr, Sant, 1-2 Pe, Apoc.

c) Los *apologistas* todavía nos han transmitido testimonios mucho más claros sobre los libros del Nuevo Testamento. Al tener que defender las doctrinas cristianas contra los ataques de los infieles y de los herejes, recurren con frecuencia a citaciones de los escritos sagrados.

Arístides Ateniense (hacia 140), en su *Apología* c.15, narra la vida de Jesús, y afirma que la venida de Jesucristo puede ser conocida por los escritos evangélicos [16]. También cita Mt, Jn, Act, Rom, 1 Tim, Hebr, 1 Pe.

San Justino (año 150-160) es el primer escritor antiguo que nos habla del uso litúrgico del Nuevo Testamento en las reuniones de los cristianos. «Y en el día llamado domingo—dice él—, todos los que viven en las ciudades o en el campo se reúnen en un lugar, y ante ellos se leen *las memorias de los apóstoles* o las escrituras de los profetas mientras el tiempo lo permite» [17]. Las «memorias de los apóstoles» son los Evangelios, según los demás escritos de San Justino. Cita con frecuencia los evangelios de Mt y Jn. Habla también explícitamente del Apocalipsis, atribuyéndolo a San Juan Apóstol. Conoce igualmente Act y todas las epístolas de San Pablo, Sant, 1-2 Pe, 1 Jn.

2. **El canon del Nuevo Testamento desde el siglo II hasta el siglo IV.**—Los testimonios que poseemos de este período en favor de los Libros Sagrados del Nuevo Testamento son clarísimos y de gran importancia.

Taciano Siro (hacia el año 172), sirviéndose de los cuatro evangelios, compuso una obra llamada *Diatessaron*. Era una armonía evangélica que se divulgó mucho [18]. Las Iglesias de Siria lo usaron hasta el siglo v. Taciano conoce también Act, 1 Cor, Rom, Hebr, Tit, Apoc.

Marción (año 140-170) es el testigo principal del siglo II en lo referente a la historia del canon. En su obra *Antitheses* rechaza todo el Antiguo Testamento, por provenir del Dios del temor, distinto del Dios del amor del Nuevo Testamento. De los escritos del Nuevo Testamento admite el evangelio de San Lucas, pero abreviado. Rechaza los dos primeros capítulos de Lc por tener cierto sabor hebraico. Y también reconoce como canónicas diez epístolas paulinas, exceptuando las pastorales y la de los Hebr. Los demás libros del Nuevo Testamento no son considerados como canónicos por Marción.

No fue Marción el primero que formó el canon del Nuevo Testamento, como afirman algunos autores [19]. Antes de él ya existían colecciones de escritos sagrados que eran considerados por todos como inspirados. Esto se deduce de los testimonios que poseemos de

[16] Cf. en la *Vita Barlaam et Iosaphat:* MG 96,1121; H. Boese, *Die Glaubwürdigkeit unserer Evangelien:* Ergänzungsheft 63 zu Stimmen aus Maria Laach (Friburgo 1895) 93.

[17] Cf. *Apologia* I 67,3s: MG 6,429. En esta *Apol.* I 66 advierte que con la expresión «memorias» quiere designar los *evangelios.* Y afirma que estas «memorias» fueron escritas por los apóstoles y por los discípulos de los mismos *(Diál. c. Trif.* 103: MG 6,717).

[18] Cf. A. Vaccari, *Propaggini del Diatessaron in Occidente:* Bi 12 (1931) 326-354; C. Peters, *Neueste Funde und Forschungen zum Diatessaron:* Bi 23 (1942) 68-77; L. Leloir, *Le Diatessaron de Tatien:* L'Orient Syrien 1 (1956) 208-231.313-334.

[19] Cf. A. von Harnack, *Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des N. T.* (R. 1903).

aquel tiempo. Además, el canon mutilado del mismo Marción supone que ya existía en la Iglesia un canon, del cual se sirve a su manera [20]. Sin embargo, la Iglesia, con motivo del canon de Marción y para oponerse a sus doctrinas erróneas, debió de poner más empeño y diligencia en determinar el verdadero canon [21].

Epístola de las iglesias Lugdunense y Vienense (hacia 177), que nos demuestra que en la Galia eran conocidos Lc, Jn, Act, Rom, Ef, Fil, 1 Tim, 1 Pe, 1 Jn, y muy probablemente Hebr, 2 Pe, 2 Jn. Es citado el Apoc como «Escritura».

San Teófilo Antioqueno (hacia el año 180) considera a los evangelistas como inspirados, y cita a Mt y Lc. También afirma que Juan, el «Pneumatóforo», fue el autor del cuarto Evangelio. Se sirve de casi todas las epístolas de San Pablo, y en algunos lugares cita la epístola a los Rom y la 1 Tim con la fórmula: «la palabra divina» (ὁ θεῖος λόγος) [22].

San Ireneo (año 175-195) enseña que los escritos del Nuevo Testamento son de origen apostólico [23]. Los evangelios fueron escritos por San Mateo en hebreo, por San Marcos, el intérprete de San Pedro; por San Lucas, el compañero de viajes de San Pablo, y por San Juan, el discípulo amado del Señor [24]. En sus escritos, San Ireneo cita o alude a todos los libros del Nuevo Testamento, a excepción de la epístola a Filemón, la 2 Pe, la 3 Jn y la de Jds.

Tertuliano (año 160-240) combate a Marción, echándole en cara que, no siendo cristiano, no tenía derecho alguno a hacer uso de las escrituras cristianas [25]. Afirma que hay cuatro evangelios, a los que llama «instrumento evangélico». Dos fueron escritos pos apóstoles, San Mateo y San Juan, y los otros dos por hombres apostólicos, San Marcos y San Lucas [26]. También cita directamente los Act y trece epístolas paulinas [27]. La epístola a los Hebr la atribuye a Bernabé [28]. Aduce, además, la 1 Pe, la 1 Jn, Jds y el Apoc [29]. Es dudoso si hace referencia a la epístola de Sant [30]. No alude a la 2 Pe ni a la 2 y 3 Jn.

Fragmento de Muratori (de fines del s.II). Fue hallado en la Biblioteca Ambrosiana de Milán por L. A. Muratori († 1750) y editado por el mismo en el año 1740 [31]. Contiene el catálogo más antiguo, hasta hoy conocido, de los libros del Nuevo Testamento. Al princi-

20 Cf. A. D'Ales, *Marcion:* RSR 12 (1922) 137-168; M. J. Lagrange: RB 16 (1919) 255-261.

21 Cf. M. J. Lagrange, *St. Paul ou Marcion:* RB 41 (1932) 5-30; E. Jacquier, *Le N. T. dans l'Église chrétienne* I p.170-172.

22 Cf. E. A. Aguado, *San Teófilo de Antioquia y el Canon del N. T.:* EstBib 3 (1932) 176-191.281-289; 4 (1933) 3-11.

23 Cf. *Adv. Haer.* 3, Praef.

24 Cf. *Adv. Haer.* 3,1; 3,11,8; W. Sanday-C. H. Turner-A. Souter, *Novum Testamentum S. Irenaei episcopi Lugdunensis:* Old-Latin Biblical Texts 7 (Oxford 1923); W. L. Dulière, *Le Canon néotestamentaire et les écrits chrétiens approuvés par Irénée:* La Nouvelle Clio 9 (1954) 199-229.

25 Cf. *De praescr.* 37.

26 Cf. *Contra Marcionem* 4,2 y 5.

27 Cf. *De ieiunio* 2 y 10; *Contra Marc.* 4,5; 5,19.

28 Cf. *De pudic.* 20.

29 Cf. *De oratione* 20; *De pudic.* 19.20; *De cultu fem.* 1,3; *De praescr.* 33.

30 Cf. *Scorpiace* 12.

31 Cf. L. A. Muratori, *Antiquitates Italicae Medii Aevi* III (Milán 1740) 851-854; H. Lietzmann, *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologe zu den Evangelien* (Bonn 1908) p.3-11; T. Zahn, *Miscellanea II. Hippolytus der Verfasser des Muratorischen Kanons:* Neue kirchliche Zeitschrift 33 (1922) 417-436.

pio está mutilado, por lo cual se ha perdido la referencia que hacía de los evangelios de Mt y Mc. En la forma actual habla de Lc, Jn, Act, 1-2 Cor, Gál, Rom, Ef, Fil, Col, 1-2 Tes, Flm, Tit, 1-2 Tim, Jds, 1-2 Jn, Apoc, 1 Pe. No son nombradas las epístolas a los Hebr, Sant y la 2 Pe. Se permite la lectura privada del *Pastor*, de Hermas [32].

Hermas, el autor del *Pastor*, es llamado hermano del obispo de Roma Pío (año 140-155), y como también afirma que el *Pastor* de Hermas fue escrito «nuperrime temporibus nostris», se deduce que su composición hay que colocarla hacia mediados del siglo II, en Roma o en las cercanías de la Urbe. No se conoce su autor; pero es bastante probable que haya sido San Hipólito Romano [33].

Desde principios del siglo III hasta la primera mitad del siglo IV, los testimonios de la Tradición, referentes al canon del Nuevo Testamento, son clarísimos y de gran valor. La mayor parte de las dudas existentes anteriormente desaparecen. Los escritores de este período tanto del Oriente como del Occidente se muestran en general acordes sobre el canon de Libros Sagrados del Nuevo Testamento.

Clemente Alejandrino (hacia el año 180-202). Eusebio [34] afirma, hablando de Clemente Alej., que «en los libros de las *Hypotyposes* teje una compendiosa narración de todas las Escrituras de ambos Testamentos». De donde se puede deducir que conocía todos los libros del Nuevo Testamento, incluso el Apocalipsis. Se duda si conocía las epístolas 2-3 Jn y la 2 Pe [35]. Hay que advertir, sin embargo, que, juntamente con los libros canónicos, cita otros que no lo son. Lo cual parece suponer que no sabía distinguir bien los libros canónicos de los apócrifos [36].

Orígenes († 254) era hombre muy versado en ciencias bíblicas y había recorrido todas las Iglesias principales de aquella época: las de Roma, Alejandría, Antioquía, Cesarea, Asia Menor, Atenas, Arabia. Por todo lo cual constituye un testimonio de máxima importancia y autoridad. Admite todos los 27 libros del Nuevo Testamento, considerándolos como canónicos [37]. Aunque conoce las dudas de algunos escritores de aquella época acerca de la canonicidad de 2 Pe, de 2-3 Jn y de Jds, sin embargo, no hace caso de ellas y admite en su canon todas las epístolas. Por el contrario, conociendo igualmente los apócrifos, no los recibe en el canon de los Libros Sagrados [38].

[32] Se puede ver el texto del *Fragmento de Muratori* en el *Enchiridion Biblicum* (Roma 1961) n.1-7. Cf. J. Campos, *Epoca del fragmento Muratoriano:* Helmántica 11 (1960) 485-96.

[33] Cf. M. J. Lagrange, *L'auteur du canon de Muratori:* RB 35 (1926) 83-88; 42 (1933) 161-186; Id., *Histoire du Canon du N. T.* (París 1933) p.78.

[34] *Hist. Eccl.* 6,14: MG 20,549.

[35] Cf. Focio, *Bibl. cod.* 109: MG 103,384.

[36] Cf. J. Ruwet, *Clément d'Alexandrie. Canon des Écritures et Apocryphes:* Bi 29 (1948) 77-99.240-268.391-408.

[37] Es celebérrimo el texto de Orígenes en *Iesu Nave* hom.7,1: MG 12,857, que nos ha sido conservado por Rufino en latín: «... Sacerdotali tuba primus in evangelio suo Matthaeus increpuit; Marcus quoque, Lucas et Ioannes suis singulis tubis sacerdotalibus cecinerunt. Petrus etiam duabus epistularum suarum personat tubis, Iacobus quoque et Iudas. Addit nihilominus et Ioannes tuba canere per epistulas suas et Apocalypsim, et Lucas apostolorum gesta describens. Novissime autem ille veniens, qui dixit: Puto autem nos Deus novissimos apostolos ostendit (1 Cor 4,9), et in quatuordecim epistularum suarum fulminans tubis muros Iericho... deiecit». Cf. A. Merk, *Origenes und der Kanon des A. T.:* Bi 6 (1925) 200-205.

[38] Cf. *Comm. in Mt* t.17,30: MG 13,1569-1572; *In Lc* hom.1: MG 13,1802s.

San Hipólito Romano († hacia 258-260). Tiene mucha importancia su testimonio por ser intérprete excepcional de la Iglesia romana. En sus escritos, San Hipólito cita todos los libros del Nuevo Testamento, exceptuando las epístolas de Flm, 2 y 3 Jn. El *Fragmento de Muratori*, que diversos autores atribuyen a San Hipólito [39], contiene todos los libros canónicos del Nuevo Testamento, menos la epístola a los Hebr, Sant y 2 Pe [40].

Novaciano (hacia el año 250) fue un presbítero de la Iglesia de Roma que posteriormente cayó en la herejía. En sus escritos se sirve de todos los libros del Nuevo Testamento, a excepción de la epístola a los Hebreos [41].

San Cipriano († 258), obispo de Cartago, cita diez epístolas paulinas, la 1 Pe, la 1 Jn y el Apocalipsis. No menciona la epístola de Flm y duda del origen de la epístola a los Hebr.

Canon Mommseniano (de hacia el año 259) proviene de la Iglesia de Africa, y menciona veinticuatro libros del Nuevo Testamento. Omite las epístolas a los Hebr, la de Sant y la Jds [42].

San Dionisio de Alejandría († 264) admite todos los libros del Nuevo Testamento, aunque no cita la 2 Pe y la de Jds. Y con el fin de oponerse al error milenarista, que se apoyaba en Apoc 20, negó que el autor del Apoc fuese el apóstol San Juan. Negaba, por consiguiente, la autenticidad, pero no la canonicidad del Apocalipsis [43].

Por los testimonios que acabamos de citar, no resulta difícil observar que en el siglo III casi todos los libros del Nuevo Testamento eran recibidos en el canon. En Occidente se duda de la canonicidad de las epístolas de Sant, 2 Pe y Hebr, y por eso a veces son omitidas. En Oriente todavía hay bastantes escritores que dudan de las cinco epístolas católicas menores: Sant, 2 Pe, 2-3 Jn y Jds [44].

3. El canon del Nuevo Testamento en los siglos IV-VI.

En los siglos IV y V se nota entre los escritores eclesiásticos una mayor unanimidad aún acerca de los libros canónicos del Nuevo Testamento. Las dudas son de menor importancia. Contrastando, sin embargo, con esto, encontramos las vacilaciones que comienzan a surgir en Oriente sobre la autenticidad y canonicidad del Apocalipsis, iniciadas por San Dionisio Alejandrino, como ya hemos visto. Pero, con todo, la unanimidad llega a ser completa en Occidente a fines del siglo IV y comien-

39 Cf. J. B. Lightfoot, en The Academy 2 (1889) 186-188.205; Th. H. Robinson, *The Authorship of the Muratorian Canon:* The Expositor 7,1 (1906) 481-495; Th. Zahn, *Hippolytus der Verfasser des Muratorischen Kanons:* Neue kirchliche Zeitschrift 33 (1922) 417-436; S. Ritter, *Il frammento Muratoriano:* Rivista de Archeologia Cristiana 3 (1926) 215-263; M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du N. T.* p.66-84.

40 Cf. S. M. Zarb, *De historia canonis...* p.174 n.3.

41 Cf. A. D'Ales, *Vetus Romana:* Bi 4 (1923) 56-90; A. Baumstark, *Die Evangelienzitate Novatians und das Diatessaron:* Oriens Christianus 3,5 (1930) 1-14.

42 Cf. M. J. Lagrange, *Histoire...* p.86-88.

43 Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 7,24s: MG 20,696ss.

44 Cf. J. Ruwet, *De canone*, en *Institutiones Biblicae* I n.48.

zos del v; y en Oriente se consigue esta unanimidad durante el siglo VI.

a) Los *escritores sirios* manifiestan dudas acerca de las epístolas católicas menores. La obra llamada *Doctrina Addai* (s.IV) [45] y Afraates (hacia el año 340) omiten todas las epístolas católicas y el Apocalipsis. San Efrén († 373) cita la 1 Pe y la 1 Jn, y probablemente la epístola de Sant. No parece haber utilizado la 2 y 3 Jn y la de Jds, porque estas epístolas todavía no habían sido traducidas del griego en su tiempo, y San Efrén no conocía el griego [46]. También nos es conocido un *Catálogo esticométrico* de hacia el año 400, que no contiene las epístolas católicas y el Apocalipsis [47]. La versión *Peshitta,* tan difundida entre los sirios, contiene la 1 Pe, 1 Jn y Sant, pero le faltan la 2 Pe, 2-3 Jn, Jds, Apoc. Sin embargo, las versiones posteriores: Filoxeniana (año 508) y Harclense (615-616) contienen los veintisiete libros del Nuevo Testamento.

b) *Padres griegos:* Eusebio († 340) divide los libros del Nuevo Testamento en tres clases: 1) *homologúmena,* o sea los libros «que, según la tradición eclesiástica, son verdaderos y genuinos y han sido recibidos por todos sin oposición». Son los cuatro evangelios, Act, 14 epístolas de San Pablo, 1 Jn, 1 Pe y el Apocalipsis, con la salvaguardia: «si es considerado verdadero»; 2) *antilegómena,* cuya genuinidad es discutida por algunos: Sant, 2 Pe, 2-3 Jn, Jds; 3) *espurios,* o «adulterados»: los Hechos de Pablo, el *Pastor,* el Apocalipsis de Pedro, la epístola de Bernabé, la *Didajé,* y, «si así agrada, el Apocalipsis de Juan» [48]. Eusebio, bajo el influjo de San Dionisio, se muestra indeciso sobre la colocación del Apoc. Distingue entre Juan el apóstol, al que atribuye el evangelio y la primera epístola, y Juan el presbítero, que sería el autor del Apoc y de 2-3 Jn.

San Cirilo de Jerusalén († 386), en su *Catechesis* 4,36, escrita hacia el año 348, nos ofrece el canon completo del Nuevo Testamento, con la única omisión del Apocalipsis de San Juan [49].

San Atanasio (año 367) admite los 27 libros del Nuevo Testamento como sagrados y canónicos [50]. Y lo mismo hace *San Epifanio* († 403) [51].

San Basilio († 379) acepta todos los libros del Nuevo Testamento, aunque no cita explícitamente las epístolas 2-3 Jn y Jds [52].

San Gregorio Nacianceno (328-389), en su poema titulado *De veris libris Scripturae divinitus inspiratae,* da la lista de todos los libros del Nuevo Testamento, menos del Apocalipsis. El P. Lagrange piensa que el no mencionar el Apoc es debido a que San Gregorio estaba atado a causa del metro poético. Y por eso, en lugar de mencionarlo, hace una alusión general a él, diciendo: «Juan, el universal

[45] Cf G. Philipps, *The Doctrine of Addai the Apostle* (Londres 1876) 46.
[46] Cf. S. M. Zarb, o.c., p.434s.
[47] Cf. A. S. Lewis, *Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai:* Studia Sinaitica 1 (Londres 1894) 11-14.
[48] Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 3,25: MG 20,268-272. Véase M. Müller, *Die Ueberlieferung des Eusebius in seiner Kirchengeschichte über die Schriften des N. T. und deren Verfasser:* Theologische Studien und Kritiken 105 (1933) 425-455.
[49] Cf. San Cirilo de Jerusalén, *Catechesis* 4,33-36: MG 33,496-501.
[50] Cf. *Epist. festalis* 39: MG 26,1177.1437. Véase J. Ruwet, *Le canon alexandrin des Écritures. S. Athanase:* Bi 33 (1952) 1-29.
[51] Cf. *Haer.* 30,25: MG 41,448.609.892.949; 42,560s.
[52] Cf. *Adv. Eunom.* 4,5: MG 29,677.752; *De Spiritu Sancto* 6,15: MG 32,89.93.

y gran heraldo, que recorre los cielos»[53]. Sin embargo, en otros lugares de sus obras cita expresamente el Apoc, como cuando escribe: «Juan en el Apocalipsis me enseña»[54]. Además, lo cita en unión de varios textos del evangelio de San Juan[55].

San Gregorio Niseno (335-394), hermano de San Basilio, cita la epístola a los Hebr y el Apoc[56]. De los demás no nos habla.

San Anfiloquio (340-403) ofrece un canon completo del Nuevo Testamento, aunque a propósito del Apoc se ve que sufrió el influjo de los Padres antioquenos[57], pues afirma que muchos lo rechazan. Algunos también dudan, según él, de la 2 Pe, 2-3 Jn y Jds.

A estos testimonios podemos añadir los códices unciales principales: el *Sinaítico*, de principios del siglo IV, que contiene todo el Nuevo Testamento; el *Vaticano* (B), de comienzos también del siglo IV, que tiene todos los libros del Nuevo Testamento, hasta la epístola a los Heb; y el *Alejandrino*, de principios del siglo V, que presenta todos los libros neotestamentarios[58].

c) *Padres antioquenos.*—Entre éstos son dignos de mención *San Juan Crisóstomo* († 407), que cita con mucha frecuencia la epístola a los Hebr y la de Sant, pero nunca alega la 2 Pe, la 2-3 Jn y el Apoc, lo cual parece indicar que las excluía del canon[59]. Otro tanto podemos decir de *Teodoreto Cirense* († 458), que tampoco cita las epístolas católicas menores y el Apoc. *Teodoro de Mopsuestia* († 428) todavía va más lejos, pues incluso rechaza las epístolas católicas mayores: Sant, 1 Pe, 1 Jn[60].

d) *Padres latinos.*—Casi todos los escritores eclesiásticos latinos de esta época admiten el canon íntegro del Nuevo Testamento. La discusión y las dudas se centran sobre todo en la epístola a los Hebreos, que en el Occidente, hasta la mitad del siglo IV, es pasada en silencio por muchos autores. En Oriente, en cambio, nunca se dudó de su canonicidad. En el siglo IV se disputó mucho en Occidente acerca de su autenticidad. Posiblemente por este motivo no se encuentra en el *canon Claromontano* (s.IV), en donde también faltan Fil y 1-2 Tes, probablemente a causa de un descuido del copista.

En los últimos decenios del siglo IV casi todos los Padres latinos admiten unánimemente la autenticidad de la epístola a los Hebreos. De este modo se llega a la unanimidad completa, con la admisión de los 27 libros del Nuevo Testamento.

53 Cf. M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du Canon du N. T.* p.117.
54 Cf. *Or.* 42,9: MG 36,469.
55 Cf. *Or.* 29,17: MG 36,96.
56 Cf. *De hominis opif.* 20: MG 44,197; *C. Apollinar* 37: MG 45,1208; *In Ps* 10: MG 44,540s.
57 Cf. *Carm. ad Seleuc.* 289-319: MG 37,1596-98.
58 También son importantes para el canon del N. T. los papiros encontrados principalmente en Egipto. La colección Chester Beatty contiene P45 de principios del siglo III, que tiene fragmentos de los cuatro evangelios y de los Act; el P46, también de principios del siglo III, que contenía originariamente la epístola a los Rom, 1-2 Cor, Ef, Gál, Fil, Col, 1-2 Tes; el P47, del siglo III, con fragmentos del Apoc. El P20, también del siglo III, y el P23 contienen la epístola de Sant; el P13 y P17, del siglo IV, tienen la epístola a los Hebr; el P18, del siglo III-IV, y el P24, del siglo IV, que presentan el Apocalipsis.
59 Cf. Ch. Baur, *Der Kanon des Hl. Joh. Chrysostomus:* TQ 105 (1924) 258-271.
60 Cf. Th. Zahn, *Das N. T. Theodors von Mopsuestia und der ursprüngliche Kanon der Syrer:* Neue kirchliche Zeitschrift 11 (1900) 788-806; J. M. Vosté, *L'oeuvre exégétique de Th. de Mopsueste au II Conc. de Constantinople:* RB 38 (1929) 382-395.542-554.

Esto se ve claramente recorriendo las obras de los principales Padres de este período.

San Jerónimo († 419), que pasó gran parte de su vida en Oriente, admite todos los libros del Nuevo Testamento. Por lo que se refiere a los deuterocanónicos del Antiguo Testamento, fue hostil y no los consideró como canónicos; en cambio, respecto de los deuterocanónicos del Nuevo Testamento, adopta la «veterum auctoritas» y los recibe como canónicos, incluso conociendo las dudas que sobre alguno de ellos existían tanto en Oriente como en Occidente [61]. Refiriéndose a las epístolas de Santiago y Judas afirma que han obtenido «autoridad» canónica «paulatim procedente tempore» [62]. Pero él las coloca sin vacilación alguna entre los libros canónicos [63].

Rufino († 410) también admite los 27 libros del Nuevo Testamento como inspirados y canónicos [64].

San Agustín († 430), en su libro *De doctrina christiana* (año 397), nos ofrece una lista completa de todos los libros del Nuevo Testamento, idéntica a la que más tarde aceptará el concilio Tridentino. Fue bajo su influencia que el concilio provincial de Hipona, o sea, el concilio plenario de toda el Africa, celebrado en Hipona el 8 de octubre de 393, y los concilios III y IV de Cartago, de los años 397 y 419, recibieron este mismo canon [65].

San Ambrosio († 397) hizo uso de todos los libros del Nuevo Testamento. Los únicos sobre los cuales hay alguna duda son las epístolas 2-3 Jn. La epístola a los Hebreos la atribuye a San Pablo y el Apocalipsis a San Juan.

San Hilario de Poitiers († 368) no nos da una lista de los libros del Nuevo Testamento, pero admitió indudablemente los protocanónicos. De los deuterocanónicos del N. T. recibió la epístola a los Hebreos, que consideraba como de San Pablo, y usó la epístola de Santiago, la 2 Pe y el Apoc. Para San Hilario, el autor del Apoc era San Juan. No tiene referencias a las epístolas 2-3 Jn y Jds.

Prisciliano (hacia el año 380), obispo de Avila en España, reconoce como inspirados y canónicos todos los libros del Nuevo Testamento. El único que no menciona es la epístola 3 Jn.

4. **Los libros deuterocanónicos del Nuevo Testamento hasta el siglo VI.**—En el recorrido que hemos hecho de los diversos Padres, hemos podido observar que, a fines del siglo IV y en el siglo V, todos los libros del Nuevo Testamento, incluyendo también los deuterocanónicos, eran reconocidos como canónicos. Sin embargo, hemos aludido a las dificultades por las que tuvieron que atravesar ciertos libros deuterocanónicos del Nuevo Testamento hasta entrar definitivamente a

61 Cf. *Epist.* 129 *ad Dardanum* 3: ML 22,1103.
62 Cf. *De viris illustr.* 2,4: ML 23,639.646.
63 Cf. *Epist.* 53 *ad Paulinum* 8: ML 22,548s. Véase P. Gaucher, *St. Jérôme et l'inspiration des livres deutérocanoniques:* Science catholique 18 (1904) 193-210.334-359.539-555.703-726; L. Sanders, *Études sur Saint Jérôme* (Bruselas-París 1903) 196-267; L. Schade, *Die Inspirationslehre des Heiligen Hieronymus:* BS 15,4-5 (1910).
64 Cf. *In symb. apost.* 37: ML 21,374.
65 Cf. *De doctr. christ.* 2,8,13: ML 34,41.

formar parte del canon. Vamos, pues, a hacer algo de historia sobre esta cuestión.

a) *Epístola a los Hebreos.*—En Oriente nunca se dudó de su canonicidad ni de su autenticidad paulina. La *Epístola de Bernabé* parece conocerla ya [66]. Los Padres Panteno [67], Clemente Alejandrino [68], Orígenes [69] y Eusebio de Cesarea [70] defienden su autenticidad. También se encuentra en la versión siríaca llamada Peshitta.

En *Occidente*, en cambio, los escritores eclesiásticos parecen no conocerla hasta mediados del siglo IV. Una excepción, sin embargo, la encontramos en San Clemente Romano [71], que probablemente alude a la epístola a los Hebreos [72]. No se encuentra en el *Fragmento de Muratori*. Para San Ireneo, la epístola a los Hebr no era de San Pablo, lo mismo que para San Hipólito y Tertuliano, el cual la atribuye a Bernabé y la excluye del canon. Tampoco la encontramos en los escritos de San Cipriano, lo cual parece confirmar la práctica de la Iglesia de Africa, hacia mediados del siglo III, atestiguada por Tertuliano.

Un siglo más tarde, es decir, hacia fines del siglo IV, la mayor parte de los escritores latinos la conocen y la reciben como canónica. San Hilario de Poitiers († 368), por ejemplo, la considera como inspirada y canónica. San Ambrosio de Milán la considera como escrita por el mismo San Pablo. El Ambrosiáster (hacia 370), sea cual fuere su identidad, la considera como canónica, aunque no paulina. Prisciliano († 385) la cuenta entre los libros canónicos. San Filastrio de Brescia, en su obra *Diversarum Hereseon liber* (hacia el año 383), da una lista en la que es omitida la epístola a los Hebr; pero en otros lugares de esa misma obra habla de ella como un escrito de San Pablo. También San Jerónimo defiende la autenticidad paulina de la epístola a los Hebreos [73], aunque menciona las dudas y vacilaciones de los escritores anteriores a él [74]. San Agustín, por su parte, admite al menos la canonicidad de la epístola a los Hebr, y afirma que prefiere seguir la práctica

[66] Cf. *Epist. Bernabé* 8,1-2 = Hebr 9,13-19.
[67] En EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,14: MG 20,555s.
[68] En EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,14: MG 20,549.
[69] En EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,25: MG 20,584s.
[70] Cf. *Hist. Eccl.* 3,38: MG 20,293.
[71] Cf. 1 *Clementis* 36,2s.
[72] Parece referirse a Hebr 2,17; 3,1; 4,14s; 5,1.5.
[73] Cf. *Epist.* 53 *ad Paulinum*: ML 22,548s.
[74] *Epist.* 129 *ad Dardanum* 3: ML 22,1103, en donde dice de Hebr: «Poco importa de quién sea esta epístola, puesto que es de un autor eclesiástico y es, además, leída diariamente en las Iglesias». Cf. *De viris illustr.* 59.

de las Iglesias orientales, que la tenían en el canon, aun cuando haya bastantes que la consideraban como incierta [75].

b) *El Apocalipsis.*—Hasta el siglo III todos los escritores. tanto del Oriente como del Occidente, admitían el Apocalipsis como canónico y auténtico. Así piensan Papías, San Justino, San Ireneo, Tertuliano, *Fragmento de Muratori,* San Hipólito Romano, Clemente Alejandrino y Orígenes. Solamente Marción y el presbítero Cayo se atrevieron a rechazarlo.

Más tarde, sin embargo, a causa del error *milenarista,* que se apoyaba en el Apocalipsis (20,2-6) para sostener dichas doctrinas, algunos escritores católicos llegaron hasta negar la autenticidad apostólica del Apoc con el fin de echar por tierra las doctrinas milenaristas. El primero de éstos fue San Dionisio Alejandrino († 265), que, no pudiendo apoyarse en documentos históricos ni de tradición, se vio obligado a servirse de argumentos de crítica interna [76]. San Dionisio Alej., aun obrando con la mejor buena fe, ejerció una influencia nefasta sobre Eusebio de Cesarea, que incluso llegó a negar la misma canonicidad del Apoc. Eusebio, a su vez, influenció a los demás escritores palestinenses, a los antioquenos, y en especial a los sirios orientales, los cuales no recibieron el Apoc hasta la versión Filoxeniana (año 508).

En la segunda mitad del siglo IV todavía encontramos a San Gregorio Nacianceno [77] y San Cirilo de Jerusalén [78] que no hacen uso del Apocalipsis. San Anfiloquio afirma que algunos admitían el Apoc [79]. San Juan Crisóstomo nunca cita el Apoc, y San Jerónimo escribe que en su tiempo no era recibido por los griegos [80]. Tampoco se encuentra en el can.60 del concilio Laodicense [81].

No obstante esto, en el Oriente admiten el Apoc San Basilio Magno, San Gregorio Niseno [82] y San Epifanio [83]. Más tarde, principalmente a partir del concilio de Trulo II (año 692), los orientales volvieron a recibir el Apoc como canónico, Solamente los nestorianos, bajo la influencia de Teodoro de Mopsuestia, lo rechazaron.

La Iglesia latina siempre consideró el Apoc como canónico

[75] Cf. *De peccatorum mer. et remiss.* 1,50.
[76] Los argumentos de San Dionisio nos los ha conservado Eusebio *(Hist. Eccl.* 7,24s: MG 20,696-704.
[77] Cf. *Carm.* 1,12: MG 37,474.
[78] Cf. *Catech.* 4,36: MG 33,500.
[79] Cf. *Carm. ad Seleuc.* 316ss: MG 37,1597.
[80] Cf. *Epist.* 129 *ad Dardanum* 3: ML 22,1103.
[81] Cf. EB n.13.
[82] Cf. *Tract. in Ps inscript.* 2,10: MG 44,541.
[83] Cf. *Adv. Haer.* 3,1: MG 42,560.

y nunca surgieron dudas de importancia acerca de su canonicidad.

c) *Epístolas católicas menores.*—Son éstas las epístolas de Sant, 2 Pe, 2-3 Jn y Jds, acerca de cuya canonicidad y autenticidad hubo dudas durante varios siglos.

En *Oriente*, especialmente en las Iglesias de Alejandría y Palestina, todas estas epístolas suelen ser recibidas en el canon de las Sagradas Escrituras. Sin embargo, Orígenes († 254) nos refiere que en su tiempo algunos negaban la autenticidad de la 2 Pe y de la 2-3 Jn [84]. Eusebio de Cesarea († 340) coloca las cinco epístolas católicas menores entre los escritos que él llama *antilegómenos*, es decir, los escritos que no eran aceptados por todos [85]. San Anfiloquio († después de 394) duda de la canonicidad de la 2 Pe, 2-3 Jn y Jds [86]. San Gregorio Niseno († 394) sólo cita la 1 Pe y la 1 Jn. En cambio, admiten todas las epístolas San Gregorio Nacianceno († 389) y San Epifanio [87]. En el papiro Bodmer VII-IX (s.III), recientemente descubierto, se encuentran la epístola 2 Pe y la de Judas [88], lo cual es de suma importancia.

Los *Padres antioquenos* también dudan de las epístolas católicas menores. Apolinar de Laodicea cita solamente la 1 Pe y la 1 Jn; Diodoro de Tarso alega únicamente la 1 Pe, 1 Jn y 2 Pe. San Juan Crisóstomo y Teodoreto parece que omitieron la 2 Pe, 2-3 Jn y Jds. Teodoro de Mopsuestia rechaza todas las epístolas católicas.

Entre los *Padres sirios* encontramos igualmente muchas vacilaciones acerca de estas epístolas. Afraates († 356) no alega ninguna de las epístolas católicas [89]. La *Doctrina de Addai* tampoco las tiene [90]. Un *Catálogo* siríaco (hacia el 400) las omite también. San Efrén († 373), en la versión griega de sus obras, cita todas las epístolas. Pero se duda que esta versión represente su auténtico pensamiento [91]; tanto más cuanto que, en las obras siríacas que han llegado hasta nosotros, sólo alega la 1 Pe, la 1 Jn y probablemente también Sant. La versión Peshitta sólo tiene Sant, 1 Pe y 1 Jn.

84 Cf. ORÍGENES, *De recta in Deum fide* 2: MG 11,1777; *Expos. in Io.* 5 (en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 6,25: MG 20,584); *In Ios hom.* 7,1: MG 12,857.

85 Cf. *Hist. Eccl.* 3,3.25: MG 20,216s.268s.

86 Cf. *Carm. ad Seleuc.* 289-319: MG 37,1596-1598.

87 SAN GREGORIO NACIANCENO, *Carm.* I 12,30-39: MG 37,474; SAN EPIFANIO, *Haer.* 30,25; 34,13; 51,3,34; 52,35: MG 41,448.609.892.949.953.

88 *Papyrus Bodmer VII-IX.* VII: *L'Épître de Jude.* VIII: *Les deux Épîtres de Pierre.* IX: *Les Psaumes 33 et 34.* Publicado por MICHEL TESTUZ (Cologny-Ginebra, Biblioteca Bodmer, 1959). Cf. RB 68 (1961) 137.

89 Cf. B. PARISOT, *Praef. in Demonstrationes Aphraatis: Patrologia syriaca* de R. GRAFFIN, I 1 (París 1894) XLIIs.

90 Cf. G. PHILIPPS, *The Doctrine of Addai the Apostle* (Londres 1876).

91 Cf. M. J. LAGRANGE, *Histoire ancienne du Canon du NT.* p.128s.

Por lo dicho se ve que los Padres antioquenos y los sirios coinciden en no aceptar como canónicas todas las epístolas católicas. Generalmente reciben las tres que contiene la versión Peshitta: Sant, 1 Pe y 1 Jn. Los nestorianos conservaron la versión Peshitta con su canon limitado de las epístolas católicas. Sin embargo, al comienzo del siglo VI, las dudas sobre estas epístolas y el Apocalipsis desaparecen. Por eso, Filoxeno, en su versión siríaca (año 508), recibe las cuatro epístolas católicas menores y el Apocalipsis. Los griegos también aceptaron el canon completo del Nuevo Testamento en el concilio Trulano II (año 692), que conservan hasta hoy.

En *Occidente* se manifiesta una mayor fidelidad en conservar los escritos, que habían sido transmitidos como procedentes de los apóstoles. Sin embargo, en el siglo III eran poco conocidas las epístolas de Sant y 2 Pe, como se puede ver por los escritos de Tertuliano y de San Cipriano. Un siglo más tarde son ya conocidas y admitidas por San Hilario († 367). Se da, pues, una evolución progresiva en lo referente a la autoridad de las epístolas católicas en Occidente. Esto mismo es confirmado por las primeras decisiones oficiales de las Iglesias de Africa en los concilios de Hipona (año 393) y III y IV de Cartago (años 397 y 419) [92]; y en Italia, por la carta de San Inocencio I (año 405) a Exuperio, obispo de Tolosa [93].

Hacia principios del siglo V las dudas desaparecen; pero aún hay autores que expresan ciertas vacilaciones a propósito de nuestras epístolas. San Jerónimo advierte, a propósito de la epístola de Sant: «Pretenden algunos que esta carta haya sido escrita por otro bajo su nombre, aunque poco a poco haya ido ganando en autoridad». Y sobre la 2 Pe comenta: «La mayoría niega que esta carta sea de él (de Pedro), teniendo en cuenta la diferencia de su estilo por relación a la primera». De la 2 y 3 Jn afirma: «Ambas epístolas son atribuidas a Juan el presbítero». Y, finalmente, de Judas dice: «Esta epístola es rechazada por la mayoría; sin embargo, ha merecido autoridad a causa de la antigüedad y del uso, y es contada entre las Escrituras Sagradas» [94]. Las dudas a las que alude San Jerónimo se refieren a las que habían agitado a los escritores orientales y occidentales, que en su tiempo se consideraban ya felizmente superadas.

5. El canon del Nuevo Testamento después del siglo VI.—En el siglo V se llega a un acuerdo completo entre

[92] Cf. EB n.17 y 19.
[93] Cf. EB n.21. Cf. H. Wurm, *Decretales Selectae ex Antiquissimis Romanorum Pontificum Epistulis Decretalibus* (Roma 1939) 41-45: ML 20,501A.
[94] Cf. San Jorónimo, *De viris illustr.* 1,2,4,9: ML 23,639.646...

los escritores latinos y también entre los griegos sobre el número de los libros canónicos del Nuevo Testamento. Por eso, desde el siglo VI en adelante todos los autores eclesiásticos se mantienen unánimes—salvo rarísimas excepciones—en admitir la canonicidad de los 27 libros del Nuevo Testamento. Entre esas raras excepciones hay que contar a Junilio Africano (mediados del s.VI), que atribuía menor autoridad al Apocalipsis y a las epístolas católicas menores [95]. Cosme Indicopleustes (hacia 547) no admite ninguna de las epístolas católicas ni el Apocalipsis [96]. Nicéforo Constantinopolitano († 829) considera como dudoso el Apoc [97].

San Isidoro de Sevilla († 636) recuerda las dudas que habían surgido a propósito del origen apostólico de algunos libros del Nuevo Testamento: Hebr, Sant, 2 Pe, 2-3 Jn. Pero él personalmente los considera como inspirados y canónicos [98].

En la Edad Media todavía se advierten ciertas discusiones bastante esporádicas acerca de la epístola a los Hebreos. Pero tanto Santo Tomás de Aquino († 1274) como Nicolás de Lira († 1340) se declaran en favor de su autenticidad paulina, haciendo desvanecerse las últimas vacilaciones. En el siglo XVI, Erasmo († 1536) volvió a recordar las dudas que muchos Padres antiguos habían expresado a propósito del origen apostólico de Hebr, Sant, 2 Pe, 2-3 Jn y Apoc. El, sin embargo, nunca puso en duda la canonicidad de dichos libros [99]. El cardenal Cayetano († 1534) fue todavía más lejos, pues no solamente dudó de la autenticidad de esos escritos, sino también de su misma canonicidad. Los libros dudosos para Cayetano eran: Hebr, Sant, 2-3 Jn y Apoc. Para defender su postura bastante extremista se apoyaba en la autoridad de San Jerónimo [100] y en el origen apostólico de los libros [101]. Como no constaba claramente del origen apostólico de Hebr, Sant, 2-3 Jn y Jds, Cayetano las considera de menor autoridad; y refiriéndose a la epístola a los Hebr, concluye: «Quo fit ut ex sola huius epistulae auctoritate non possit, si quod dubium in fide acciderit, determinari» [102].

También Lutero († 1546) y los protestantes siguieron criterios propios para juzgar de la canonicidad e inspiración de los Libros Sagrados. Para Lutero, la autoridad de los Libros

[95] Cf. *De part. div. legis* 1,3: ML 68,16s.
[96] Cf. *Topographia Christiana* 7: MG 88,372.
[97] Cf. *Chronographia Scripturae canonicae*: MG 100,1057.
[98] San Isidoro de Sevilla, *Etymologiae* 6,1,9: ML 82,229s.
[99] Cf. N. Greitmann, *Erasmus als Exeget*: Studia catholica 12 (1936) 294-305.
[100] Cf. *Epistulae Pauli aliorumque Apostolorum* (París 1543) 374b.
[101] Cf. *ibid.*, 374.
[102] J. M. Vosté, *Thomas de Vio Card. Caietanus, Sacrae Paginae Magister* (Roma 1935).

Santos se ha de juzgar en conformidad con su enseñanza sobre Cristo y sobre la justificación por la sola fe. Por este motivo excluyó del canon la epístola a los Hebreos, la de Santiago, la de Judas y el Apocalipsis. Pero no todos los reformadores le siguieron en esto. Carlostadio aceptaba todos los libros del N. T. Zwinglio no admitía el Apoc. En cambio, Ecolampadio rechazaba todos los libros deuterocanónicos.

El concilio Tridentino reaccionó fuertemente contra las tendencias de Lutero y de sus secuaces. En su decreto *Sacrosancta,* del 8 de abril de 1546, definió solemnemente el canon de las Sagradas Escrituras tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. En adelante ya no hubo más controversias entre los católicos acerca de la extensión del canon del Nuevo Testamento.

6. **El canon del Nuevo Testamento en las decisiones de la Iglesia.**—A propósito de las decisiones de la Iglesia sobre el canon del Nuevo Testamento, tenemos que decir casi lo mismo que ya dejamos dicho sobre las mismas decisiones de la Iglesia acerca del Antiguo Testamento [103].

Las primeras decisiones de la autoridad eclesiástica sobre el canon bíblico las encontramos en tres concilios del norte de Africa: el concilio de *Hipona* (año 393), que nos ofrece el canon completo de la Sagrada Escritura; pero, al hablar de las epístolas paulinas, tiene esta expresión: «Pauli apostoli epistulae *tredecim,* eiusdem ad Hebraeos *una*» [104], en la que parece aludir a las dudas que habían surgido anteriormente entre los autores eclesiásticos acerca de Hebr. Este mismo canon es dado por el concilio III de Cartago (año 397) [105]. El concilio IV Cartaginense (año 419) presenta también el canon completo, pero con esta diferencia, que en lugar de la frase «Pauli apostoli epistolae tredecim, eiusdem ad Hebraeos una», dice más claramente: «epistolarum Pauli apostoli numero XIV». Y al final añade: «Quia a Patribus ita accepimus in Ecclesia legendum» [106].

El mismo canon lo hallamos en una carta del papa San Inocencio I dirigida a San Exuperio, obispo de Tolosa [107]. Al mismo tiempo, el Papa afirma que todos los libros apócrifos no sólo han de ser rechazados, sino también condenados.

El concilio *IV de Toledo,* celebrado bajo la presidencia de San Isidoro, en el año 633, declara excomulgados a los que no

[103] Cf. supra p.356ss.
[104] Cf. EB n.17.
[105] Cf. EB n.19. Véase E. Preuschen, *Analecta... Zur Kanonsgeschichte* (Tubinga 1910) 72s.
[106] Cf. Mansi, o.c., 4,430.
[107] EB n.21.

reciban en el canon el Apocalipsis. Esta grave decisión debió ser determinada por alguna razón particular. Los estudiosos creen que dicha razón ha de buscarse en el hecho de que los visigodos, que acababan de convertirse del arrianismo al catolicismo, poseían la *Biblia gótica*, hecha por el obispo arriano Ulfilas, que no contenía el Apocalipsis [108].

También el concilio *Trulano* o Quinisexto (año 692) da el canon *completo* tanto para el Nuevo como para el Antiguo Testamento [109].

Las decisiones de la Iglesia universal tuvieron lugar principalmente en los concilios ecuménicos Florentino, Tridentino y Vaticano I.

a) CONCILIO FLORENTINO.—Este concilio nos presenta el primer catálogo oficial de la Iglesia universal sobre los Libros Sagrados, dado bajo el papa Eugenio IV (4 febrero 1441). En el decreto en favor de la unión de los jacobitas a la Iglesia latina, el concilio, después de expresar su fe en la inspiración de las Sagradas Escrituras, da el catálogo de los Libros Santos, en el que se contienen todos los libros, tanto los proto como los deuterocanónicos [110].

El decreto del concilio Florentino no constituye ninguna definición, sino tan sólo una profesión de fe, es decir, la exposición de la doctrina católica.

b) CONCILIO TRIDENTINO.—El 8 de febrero de 1546 comenzaron en Trento las discusiones acerca de la epístola de Santiago, del Apocalipsis, de la epístola a los Hebreos y otros libros discutidos. Estas discusiones conciliares continuaron el 18 y 26 de febrero, el 27 de marzo y el 1, 5 y 7 de abril, hasta que en la sesión 4.ª, del 8 de abril de 1546, se promulgó el decreto *Sacrosancta* [111]. En dicho decreto, después de declarar: «El sacrosanto ecuménico y general concilio Tridentino... recibe y venera con el mismo piadoso afecto y reverencia todos los libros, así del Antiguo como del Nuevo Testamento, por ser un mismo Dios el autor de ambos», da el catálogo completo de todos los Libros Sagrados. Inmediatamente después del catálogo, el decreto añade las siguientes palabras: «Si alguno no recibiere como sagrados y canónicos estos mismos libros íntegros con todas sus partes, como ha sido costumbre leerlos en la Iglesia católica y se contienen en la antigua versión Vulgata latina, o si despreciare con conocimiento y deliberación las referidas tradiciones, sea anatema» [112].

Con estas palabras, el concilio Tridentino *definió solemnemente* el canon de la Sagrada Escritura.

Ocasión del decreto.—El motivo de este decreto fueron algunas dudas que existían en aquel tiempo sobre los libros deuterocanónicos principalmente. El cardenal Del Monte se expresaba a este pro-

[108] Cf. S. M. ZARB, *Historia*... p.459.
[109] Cf. P. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium* (París 1926) p.654ss.
[110] Cf. EB n.47.
[111] Cf. EB n.57-60. Véase *Concilium Tridentinum*, edic. GOERRES (Friburgo in Br. 1901ss).
[112] «Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consueverunt et in veteri Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit, et traditiones praedictas sciens et prudens contempserit, anathema sit» (EB n.60).

pósito de la manera siguiente: «Aliqui debiles sunt et adeo titubantes, ut iam nec evangeliis quidem ubique plenam fidem adhibeant» [113]. Estas palabras se refieren no solamente a los protestantes, sino también a los católicos. Incluso en el seno del mismo concilio hubo Padres que abogaron por una distinción entre libros proto y deuterocanónicos. Sin embargo, la mayor parte de los Padres se opuso a una tal distinción.

No hay duda que el decreto miraba principalmente a los protestantes. Y como éstos negaban algunos Libros Sagrados y la Tradición, quiso el concilio comenzar expresando su fe en las fuentes de la revelación [114].

Finalidad y objeto del decreto.—Se propone precisar las fuentes de la revelación, con el fin de tener un fundamento sólido para ulteriores definiciones dogmáticas. Esta es la razón de que asocien las *tradiciones no escritas* a los *libros escritos* de la Biblia. Porque, como decía una carta de los Padres tridentinos al cardenal Farnese, «la fe en Jesucristo no está toda escrita en el Nuevo Testamento, sino también en el corazón de los hombres y en la tradición de la Iglesia».

El decreto tridentino declara canónicos todos los Libros Sagrados íntegros y con todas sus partes, tal como venían leyéndose en la Iglesia católica y se contienen en la Vulgata latina. La razón de esto hay que buscarla en la guerra que los protestantes habían declarado contra la Vulgata, acusándola de estar llena de errores [115].

Valor del decreto.—Antes del concilio Tridentino, los documentos eclesiásticos se limitaban a exponer la doctrina de la Iglesia sobre la canonicidad de los Libros Sagrados. El decreto tridentino, en cambio, constituye una verdadera *definición dogmática*, como se ve por el anatema lanzado contra los que negaren el canon completo de la Escritura.

Esta verdad podía, ya antes del concilio Tridentino, ser considerada como verdad de fe, por el hecho de estar claramente enseñada por la Tradición. Mas la definición del concilio Tridentino la ha convertido en verdad de fe católica, de tal modo que en adelante, si

[113] Cf. *Conc. Tridentinum*, edic. GOERRES, I 28 lin.36s.

[114] En estos últimos tiempos se ha discutido mucho acerca del decreto de Trento sobre las fuentes de la Revelación. Para unos, el conc. habría afirmado que, al lado de la Escritura, están las tradiciones apostólicas, que tendrían solamente una función interpretativa y declarativa de la Escritura. Es decir, que Escritura y Tradición no serían dos fuentes de la Revelación, sino dos modos de conocer la misma Revelación. En favor de esta manera de pensar aducen la fórmula del texto primitivo del concilio de Trento: «Hanc veritatem *partim* contineri in libris scriptis, *partim* sine scripto traditionibus», que fue cambiada en la actual «hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis *et* sine scripto traditionibus». En esta redacción definitiva, los «libros escritos» y las «tradiciones» están unidos con un *et*, incapaz por sí solo de atribuir a la Tradición la dignidad de fuente de la Revelación distinta e independiente de la Biblia. La conjunción copulativa *et* indicaría más bien que la Escritura y las tradiciones son dos elementos orgánicos que no pueden separarse (cf. Y. M. J. CONGAR, *Tradition et les Traditions* [París 1960] p.207-218; G. M. GIURIATO, *Le tradizioni nella IV Sessione del C. di Trento* [Vicenza 1942]; RIVERA, *Sagrada Escritura y Tradición en el Conc. de Trento*: IC 39 [1946] 385-393; J. LODRIOR, *Écriture et traditions*: EThL 35 [1959] 423-427). Para otros autores, las peripecias del decreto tridentino antes de llegar a la redacción definitiva no indican cambio de pensamiento. Se trata únicamente de un retoque de naturaleza redaccional. El sentido es el mismo. Y éste sería que la Revelación divina está contenida parte en la Escritura y parte en las tradiciones no escritas. Ambas serían dos fuentes incompletas, que se necesitarían recíprocamente (cf. H. LENNERZ, *Scriptura sola?*: Greg 40 [1959] 38-53; F. BRUNO: Studi di scienze ecclesiatiche [Aloisiana 1] [Nápoles 1960] 317ss. Véase también J. SALGUERO, *La Biblia y la Tradición*: CultBibl 19 [1962] 30-38).

[115] Cf. O. GARCÍA DE LA FUENTE, *El canon bíblico en el C. de Trento según Jerónimo Seripando*: Ciudad de Dios 169 (1958) 35-72; R. CRIADO, *El Conc. de Trento y los estudios bíblicos*: Razón y Fe 131 (1945) 171; F. ASENSIO, *Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre Escritura*: EstEcl 20 (1946) 71-75.

alguno osase dudar o negar la canonicidad de algún libro sagrado o de alguna parte de él, sería considerado como hereje. Según esto, el católico podrá discutir críticamente la autenticidad de un libro o de un trozo de algún escrito sagrado, pero no su canonicidad.

Extensión de la canonicidad.—El concilio Tridentino declara canónicos a *todos los Libros Sagrados íntegros y con todas sus partes.* La frase *todos los libros* se refiere a los que acaba de mencionar, es decir, a todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, sin distinción de protocanónicos y deuterocanónicos. El inciso *íntegros* hace referencia a las partes deuterocanónicas de Daniel y Ester [116], que eran rechazadas por los protestantes, y también a algunos fragmentos evangélicos [117] discutidos por los protestantes e incluso por algunos católicos [118]. La expresión *con todas sus partes* viene a ser una explicación del adjetivo «íntegros», y se refiere principalmente a todas las partes de la Sagrada Escritura que eran discutidas.

c) Concilio Vaticano I.—Este concilio, en la sesión 3.ª (24 de abril de 1870), renovó y confirmó la definición tridentina, debido seguramente a ciertas dudas que aún se manifestaban de vez en cuando entre los mismos católicos [119]. Después el concilio afirma la inspiración de los Libros Sagrados con estas palabras: «La Iglesia tiene por sagrados y canónicos (los libros del Antiguo y Nuevo Testamento) no porque, habiendo sido escritos por la sola industria humana, hayan sido después aprobados por su autoridad, ni sólo porque contengan la revelación sin error, sino porque, habiendo sido escritos por inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor, y como tales han sido entregados a la misma Iglesia» [120]. Y, finalmente, *define* solemnemente la *inspiración* de la Sagrada Escritura: «Si alguno no recibiese como sagrados y canónicos los libros de la Sagrada Escritura íntegros, con todas sus partes, como los describió el santo sínodo Tridentino, o negase que son divinamente inspirados, sea anatema» [121].

d) Concilio Vaticano II.—La *Constitutio dogmatica «Dei Verbum» de Divina Revelatione,* promulgada el 18 nov. 1965, se limita a repetir la doctrina de los concilios Tridentino y Vaticano I, casi con las mismas palabras: «La santa madre Iglesia, fiel a la fe de los Apóstoles, reconoce que todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento, con todas sus partes, son sagrados y canónicos...».

Como conclusión podemos decir que las decisiones del Magisterio eclesiástico sobre el canon bíblico no hacen más que proponer de modo solemne la doctrina ya muchas veces repetida por la Tradición. Esta venía enseñando desde los

116 Cf. Est 10,4-16,24 (Vulgata); Dan 3,24-90; 13-14.
117 Cf. Mc 16,9-20; Lc 22,43-44; Jn 7,53-8,11.
118 Algunos Padres tridentinos pidieron que se mencionaran en el decreto los tres fragmentos evangélicos; pero se rechazó la propuesta para no dar ocasión de escándalo a los fieles, que ignoraban las discusiones sobre ellos.
119 Entre éstos podemos contar a B. Lamy, J. Jahn, A. Loisy, los modernistas y racionalistas.
120 «Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt» (EB n.77).
121 «Si quis sacrae Scripturae libros integros cum omnibus suis partibus, prout illos sancta Tridentina Synodus recensuit, pro sacris et canonicis non susceperit, aut eos divinitus inspiratos esse negaverit: anathema sit» (cf. EB n.79).

primeros siglos de la Iglesia cuáles y cuántos eran los libros inspirados y canónicos.

El canon definido solemnemente por el concilio Tridentino es confirmado por la práctica de las Iglesias orientales no católicas, que admiten el mismo canon que la Iglesia romana. Así sucede con la Iglesia ortodoxa griega, con la Iglesia armena, con la copta, la siria, la etiópica, la nestoriana.

Por lo que se refiere a los protestantes, conviene advertir que en las ediciones del Nuevo Testamento ordinariamente conservan los 27 Libros Sagrados. Carlostadio aceptó todos los escritos del Nuevo Testamento. Lutero, en cambio, rechazó como apócrifos la epístola a los Hebr, la de Sant, la de Jds y el Apoc. Calvino, por su parte, volvió de nuevo al canon completo, lo mismo que la Confesión Gálica (año 1559) y la Anglica (año 1562). Hoy los protestantes liberales ya no suelen hablar de Libros Sagrados, sino de «literatura cristiana primitiva».

CAPITULO II

Los libros apócrifos

I. Nociones preliminares

1. **Nombre.**—El término *apócrifo*, etimológicamente, proviene del griego ἀπόκρυφον, que se deriva del verbo ἀποκρύπτω = «esconder», «ocultar», «sustraer a la vista». Por consiguiente, el sustantivo *apócrifo* significa *oculto, escondido* [1].

Entre los paganos se llamaban libros *apócrifos* los escritos de ciertas sectas que contenían doctrinas secretas, esotéricas, conocidas únicamente por los iniciados [2]. Los judíos también consideraban ciertos libros como apócrifos, tal como se desprende del libro de Daniel [3]. Pero no hemos de confundir estos libros apócrifos con los *genuzim*, «escondidos», «separados», que, debido a la antigüedad en el uso o a la deteriorización o mutilación, no servían para el uso litúrgico en la sinagoga, y, como no podían ser destruidos, eran retirados en un lugar separado llamado Gueniza [4].

Entre los Padres de la Iglesia, *apócrifos* se llamaban generalmente a los libros que habían sido colocados fuera del canon por la Iglesia, por el hecho de no ser inspirados, aunque

[1] La bibliografía sobre los apócrifos se puede ver en la p.321s.
[2] Cf. Clemente Alej., *Stromata* 1,15,69: MG 8,773-776.
[3] Cf. Dan 8,26; 12,4; 4 Esd 14,6.44-47.
[4] Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.183 n.268; *Mishna*, Sab 9,6; Sanh. 10,6.

frecuentemente se presentaran como tales. De donde se sigue que decir libros apócrifos era lo mismo que decir libros no canónicos, no inspirados [5]. También se llamaban apócrifos los libros que no eran admitidos en la lectura pública llevada a cabo en el culto divino [6]. Y como en la liturgia sólo se solían leer los libros canónicos o inspirados, de ahí que apócrifo pasase a significar lo mismo que no canónico, no inspirado [7]. Otras veces apócrifo designaba los libros que contenían cosas contrarias a la fe o nocivas al pueblo cristiano [8].

Entre nosotros es frecuente llamar apócrifos a aquellos libros que se presentan como obra de un autor que en realidad no los escribió ni tuvo parte alguna en ellos [9]. Hay que advertir, sin embargo, que muchos libros apócrifos fueron escritos por hombres de buena fe, que exponían doctrinas buenas y sanas, y las ponían en boca de algún personaje importante del Antiguo o del Nuevo Testamento para darles mayor autoridad. A esta clase pertenecen la *Oración de Manasés*, los libros 3-4 de Esdras, que se suelen editar como apéndices en la Vulgata.

No obstante, los Padres y los escritores eclesiásticos antiguos acostumbran rechazar los libros apócrifos por considerarlos como escritos de índole religiosa incierta y de origen desconocido, que contenían muchas cosas falsas mezcladas con otras verdaderas. En la práctica, apócrifo terminó por ser tomado en sentido peyorativo, viniendo a significar en los escritores antiguos lo mismo que libro sospechoso o herético.

2. **Definición.**—Teniendo en cuenta lo que acabamos de decir, se puede dar una definición de apócrifo, diciendo: «Es todo escrito de autor desconocido que, por el título o por el argumento, presenta ciertas afinidades con los libros de la Sagrada Escritura y que en la antigüedad fue tenido por algunos por inspirado, pero que no ha sido recibido por la Iglesia en el canon bíblico» [10].

Advertencia.—Conviene tener presente que los protestantes llaman libros apócrifos a los escritos deuterocanónicos del Antiguo Testamento que no se encontraban en el canon hebraico de los judíos. Y los libros que nosotros llamamos apócrifos, los protestantes los designan con el nombre de *pseudo-*

[5] Cf. J. Ruwet, *De canone*, en *Institutiones Biblicae* I n.66.
[6] Rufino, *Expos. symb. apost.* 38: ML 21,374.
[7] Cf. San Jerónimo, *Prol. gal.*: ML 28,556.
[8] Cf. San Agustín, *De civ. Dei* 15,23,4: ML 41,470; *Contra Faustum* 11,2: ML 42,245.
[9] Según esto, decía San Jerónimo: «Caveat omnia apocrypha... sciat non eorum esse, quorum titulis praenotentur» (*Epist.* 107 *ad Laetam* 12: ML 22,877). Y San Agustín escribe a su vez: «(scripturae) apocryphae nuncupantur eo, quod earum occulta origo non claruit patribus» (*De civ. Dei* 15,23,4: ML 41,470).
[10] Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.184 n.271.

epígrafos, es decir, inscritos con un nombre falso. Por lo que se refiere a los apócrifos del Nuevo Testamento, coinciden católicos y protestantes.

3. **División de los apócrifos.**—Se dividen, al igual que los libros canónicos, en apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento. Y para esto hay que fijarse en el argumento o en las personas a las cuales son atribuidos, que pueden pertenecer a uno u otro Testamento.

En la antigüedad existió gran número de libros apócrifos. Pero ante la severa actitud de la Iglesia, que perseguía su difusión, por considerarlos como un peligro para la fe, muchos de ellos desaparecieron, y hoy sólo los conocemos de nombre [11].

4. **Finalidad de los apócrifos.**—Se proponen obtener varios fines. Los apócrifos judíos unas veces se proponen reforzar la Ley mosaica con nuevas prescripciones legales provenientes de los rabinos. Son los escritos que forman la literatura *halákica*, o sea la interpretación jurídica de la Ley [12]. Otras veces se trata de relatos morales o narraciones ficticias creadas por la fantasía en torno a hechos o personajes bíblicos. Así se fue creando la literatura *haggádica* [13], que constituye la interpretación dogmática y moral de la Ley. Y, finalmente, otros escritos apócrifos, presentados como obra de algún patriarca o profeta, anuncian como próxima la liberación mesiánica de Israel para infundir ánimos a los judíos. Forman éstos la literatura llamada *apocalíptica*, que se esforzaba por descubrir a los hombres lo que Dios solo, o los seres celestiales, conocen, es decir, los sucesos futuros referentes al pueblo de Dios y a la venida de los tiempos escatológicos [14].

Los apócrifos cristianos pretendían frecuentemente satisfacer la piadosa curiosidad de los fieles, que deseaban saber muchas cosas de la vida de Jesús, de la Santísima Virgen, de los Apóstoles y de otros personajes del Nuevo Testamento que no son narradas en los escritos neotestamentarios. Con este fin se inventaron muchas anécdotas, a veces hasta pueriles y ridículas, sobre la infancia de Cristo, sobre su vida pública, su descenso a los infiernos; sobre el nacimiento de la Santísima Virgen María, sobre su matrimonio con San José, sobre su muerte

[11] Nos ofrecen catálogos de libros apócrifos las *Constituciones de los apóstoles* 6,16: MG 1,949-956; el *Decreto Gelasiano*: ML 59,157-180; el PSEUDO-ATANASIO, *Synopsis Scripturae Sacrae*: MG 28,284-437.

[12] *Halaka* proviene del verbo hebreo *halakh*, que significa «ir, caminar». De ahí que *halaka* sea lo mismo que *camino, norma*. Por eso, la Halaka es la interpretación jurídica de la Ley, que ha de servir como norma para todos los judíos.

[13] El término *Hággada* deriva del verbo hebreo *nagad* = «narrar, explicar, enseñar». De donde se deduce que hággada es igual que *narración, exposición*, de la Ley.

[14] La palabra griega *apocalipsis* es lo mismo que *revelación* de cosas ocultas.

y asunción; y también sobre los viajes misioneros de los apóstoles, sobre sus doctrinas y conversiones obtenidas.

5. **Importancia de los apócrifos.**—Algunos de los libros apócrifos gozaron de gran consideración entre los Padres, e incluso fueron colocados entre los libros canónicos en algunos códices antiguos. Muchos de los apócrifos pueden ser leídos aún hoy con gran utilidad. La misma liturgia nos presenta muchos textos tomados de los libros apócrifos: como, por ejemplo, el introito de la misa de réquiem que proviene del 4 Esd 2, 34-35 [15]; el introito de la misa del martes después del domingo de Pentecostés, tomado igualmente del 4 Esd 2,36; el versículo «Adhuc pusillum, et tolletur iniquitas a terra et iustitia regnabit in vos», que se repite en la vigilia de Navidad, procede también del 4 Esd 16,53. El responsorio segundo después de la lección de la Escritura propia de los domingos cuarto al noveno después de Pentecostés, proviene igualmente del salmo 151,3b-4 [16].

Los autores modernos dan gran importancia al estudio de los apócrifos por varias razones: *a)* En primer lugar, porque los apócrifos del Antiguo Testamento nos ayudan a conocer las ideas religiosas y morales de los judíos en tiempo de Cristo, y esto nos sirve grandemente para una mejor inteligencia del Nuevo Testamento y de la Iglesia primitiva. Los apócrifos del Nuevo Testamento son, a su vez, de gran valor para el conocimiento de las doctrinas y de las opiniones tanto de los fieles como de los herejes de los primeros siglos de la Iglesia [17].

b) En segundo lugar, porque refieren hechos o doctrinas relacionados con la dogmática cristiana y con la historia de la Iglesia primitiva, que no encontramos en documentos anteriores. Es famoso el relato que nos da el apócrifo *Tránsito de María* (del s.IV) sobre la asunción corporal de la Santísima Virgen María a los cielos. De él dependerán en gran parte los escritores eclesiásticos posteriores [18].

c) En tercer lugar, porque contienen muchas cosas dignas de fe que pueden servir para la historia eclesiástica. El *Protoevangelio de Santiago* (del s.II), por ejemplo, es el primer documento que nos da los nombres de los padres de la Santí-

[15] Cf. U. Holzmeister, *«Requiem aeternitatis» dona eis Domine et «lux perpetua» luceat eis* (4 Esd 2,34s): VD 17 (1937) 321-328; Marbach, *Carmina Scripturarum, scil. antiph. et respons. ex S. Scriptura in libris liturgicis derivata* (Estrasburgo 1907) 537.

[16] Cf. A. Vaccari: Bi 3 (1922) 51.

[17] Cf. J. B. Frey, *De libris apocryphis*, en *Institutiones Biblicae* n.72; Id., *Apocryphes de l'Ancien Testament:* DBS I 354-460.

[18] Cf. San Jerónimo, *Epist.* 107 *ad Laetam:* ML 22,877; A. Vitti, *De B. V. Annuntiatione iuxta evangelia apocrypha:* VD 3 (1923) 67-74; I. Gomá Civit, *La causa del diluvio en libros apócrifos judíos:* EstBibl 3 (1943) 25-54; L. Turrado, *María en los apócrifos Evangelios:* CultBibl 11 (1954) 380-390.

sima Virgen, y los de los tres Reyes Magos [19]. El *evangelio* apócrifo del *Pseudo-Mateo* nos describe minuciosamente la presentación de María en el templo, a la edad de tres años, y su matrimonio con San José [20]. En estos textos debió de inspirarse la liturgia para la institución de la fiesta de la Presentación de María en el Templo.

d) Los pintores, escultores y literatos cristianos se han servido de muchos relatos de los apócrifos para sus obras de arte. La representación, por ejemplo, de San José, anciano y con el bastón florido, nos recuerda el relato del Pseudo-Mateo [21].

e) Además, en la epístola de San Judas se alude, según parece, al libro de Henoc [22]. Y muchos Padres y escritores antiguos citan ciertos apócrifos con reverencia.

f) Finalmente, el estudio de los apócrifos servirá para compararlos con los libros canónicos de la Sagrada Escritura. De esta comparación resultará que los libros canónicos son muy superiores a los apócrifos tanto por el contenido religioso como incluso por los méritos literarios. La narración sencilla al par que emocionante de la anunciación en San Lucas contrasta fuertemente con el estilo amanerado y el contenido legendario de los evangelios apócrifos de la infancia [23].

II. Apócrifos del Antiguo Testamento

Por razón de las analogías y semejanzas que tienen estos apócrifos con los Libros Sagrados del Antiguo Testamento, se suelen dividir en tres clases: apócrifos *históricos, didácticos* y *proféticos.*

a) **Apócrifos históricos.**—Entre éstos se suelen enumerar los siguientes:

1. *Libro de los Jubileos,* que también es llamado «Pequeño Génesis», porque da un comentario sobre el Génesis, o también «Apocalipsis de Moisés» por el hecho de tratar de Moisés, de quien recibió las revelaciones contenidas en el libro. Trata de la historia del mundo, desde la creación hasta la salida de los hebreos de Egipto, tomada de Gén 1-Ex 12, pero adornada con muchas narraciones fabulosas. La historia está dispuesta por períodos de *Jubileos,* de cuarenta y nueve años cada uno, por cuya razón se le llama «Libro de los Jubileos». Fue escrito en hebreo y en Palestina por un judío fariseo hacia

[19] Cf. *Protoevangelio de Santiago* 1,1; 2,1.
[20] Cf. *Evangelio del Pseudo-Mateo* 4,1-8,1ss.
[21] Cf. *Evangelio del Pseudo-Mateo* 8,1ss.
[22] Cf. Jds 14.
[23] Cf. Lc 1,26ss. Véanse R. Rabanos, *Propedéutica bíblica* (Salamanca 1960) p.139; G. Ricciotti, *Vida de Jesucristo* (Barcelona 1944) p.105 n.94.

mediados del siglo II a.C. En las grutas de Qumrân se han encontrado varios fragmentos en hebreo del *Libro de los Jubileos* [24].

2. *Libro III de Esdras.*—Narra la historia del templo desde el reinado de Josías († 609) hasta su reconstrucción después del destierro y la reanudación de los servicios divinos bajo Esdras. Es un conglomerado de trozos tomados del 2 Crón y de Esd-Neh. Del 2 Crón toma los dos últimos capítulos [25]; de Esd toma casi todo el libro [26] y de Neh dos capítulos [27]. Lo que tiene de propio el 3 Esd son los capítulos 3,1-5,6, en que se narra una disputa legendaria entre los guardias del rey Darío sobre la cuestión: «¿Quién es más fuerte: el vino, el rey, la mujer o la verdad?» Vence Zorobabel afirmando que la verdad supera en fortaleza a todos [28]. El 3 Esd es designado como *Esdras A*, o sea, *primero* de Esdras, en los Setenta y en las versiones Vetus Latina, Siro-hexaplar, Etiópica, Armena; mientrasque los libros canónicos de Esd-Neh son unidos juntamente bajo el título de *Esdras B* o *segundo* de Esd.

El origen de este libro es muy discutido entre los críticos. Para unos el 3 Esd sería una compilación griega o una versión que habría sido hecha en el siglo II ó I a.C. de los libros canónicos de Esd-Neh [29]. Para otros, el 3 Esd sería la versión original de los libros canónicos de Esd-Neh llevada a cabo por los Setenta, mientras que Esdras B representaría la versión de esos mismos libros canónicos hecha por Teodoción [30]. Tal vez sea más exacto considerar el 3 Esd como una versión griega hecha sobre un texto hebreo o arameo, que difería del texto masorético actual, y el pasaje de los capítulos 3,1-5,6 habría sido tomado de alguna otra fuente [31].

También presenta cierta dificultad la cuestión referente a su valor canónico. Bastantes Padres griegos y latinos, como Orígenes [32], San Basilio [33], San Atanasio [34], San Cipriano [35], San Ambrosio [36], lo citan como libro inspirado. Los concilios de Hipona y el III y IV de Cartago también lo admiten en su canon [37]. Sin embargo, hay que advertir que este reconocimiento no fue universal ni constante. La mayor parte de los Padres, como Melitón de Sardes, San Gregorio Nacianceno, San Cirilo de Jerusalén, San Epifanio, Rufino, San Jerónimo, San Agustín, Leoncio Bizantino, Junilio Africano, consideran como canónico el 1-2 de Esd, es decir, nuestros dos libros actuales de Esd-Neh.

El libro fue compuesto en el siglo I, o quizá antes, en un ambiente

24 Cf. F. Martin, *Le livre des Jubilés. But et procédés de l'auteur. Ses doctrines:* RB 8 (1911) 321-344.502-533; E. Tisserant, *Fragments syriaques du L. Jub.:* RB 30 (1931) 55ss.
25 Cf. 2 Crón 35,1-36,21.
26 Cf. Esd 1,1-11; 4,7-24; 2,1-4,5; 5,1-10,44.
27 Cf. Neh 7,73-8,13a.
28 El texto griego se puede ver en H. B. Swete, *The O. T. in Greek According to the Septuagint* II (Cambridge 1907) 129-161; A. Rahlfs, *Septuaginta* (Stuttgart 1935) p.873-903.
29 Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* III 444-49.
30 Cf. H. H. Howorth, *The Apocryphal Book Esdras and the Septuagint:* Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 22 (1901) 147-159.305-325; 24 (1902) 147-172.322-40; 25 (1903) 15-22.90-98; J. Fischer, *Das apokryphe und das kanonische Esrabuch:* BZ 2 (1904) 351-364.
31 Cf. M. J. Lagrange: RB 11 (1914) 302-304; E. Bayer, *Das 3. Esdras und sein Verhältnis zu Esd-Neh:* BS 16,1 (1911) 135-138.
32 Cf. MG 12,879.
33 *Adv. Eunom.* 5,4: MG 29,757.
34 Cf. MG 26,189.
35 Cf. ML 3,1134.
36 ML 16,1087.
37 Cf. H. H. Howorth, *The Modern Roman Canon and the Book of Esdras:* JTS 7 (1905s) 343-354.

alejandrino, con fines apologéticos. Se encuentra como apéndice en nuestras ediciones de la Vulgata. La liturgia hace uso del 3 Esd 5,40 en el ofertorio de la misa «Pro eligendo Summo Pontifice».

3. *Libro III de los Macabeos.*—Fue escrito en griego por un judío alejandrino a principios de la era cristiana. El título es impropio, ya que no trata para nada de los Macabeos. Se le ha designado así porque en muchos códices de los Setenta está colocado después de los dos libros canónicos de los Macabeos. Narra una persecución del rey Ptolomeo IV Filometor (221-204 a.C.) contra los judíos de Alejandría y su milagrosa liberación. Toda la narración parece fabulosa. En Occidente permaneció casi desconocido [38].

4. *La Ascensión de Isaías.*—Fue compuesto parte en el siglo I y parte en el siglo II de nuestra era. Consta de tres partes. La primera narra el martirio de Isaías (1,1-3,12; 5,1-14), afirmando que el profeta fue aserrado en dos partes por mandato del rey Manasés. La segunda parte, intercalada en la primera (3,13-4,18), es una apocalipsis cristiana que refiere una serie de visiones de Isaías sobre la encarnación, pasión, resurrección, ascensión, misión de los apóstoles y parusía del Mesías. Esta parte es obra de un cristiano de fines del siglo I. La tercera parte, escrita también por un cristiano, en la primera mitad del siglo II, describe el viaje de Isaías por los siete cielos. Gozó de bastante popularidad en los primeros siglos. La epístola a los Hebreos 11,37 parece aludir a la *Ascensión de Is.* 5,1.11, y tal vez 1 Cor 2,9 a la *Ascensión de Is.* 11,34. Es mencionada por varios Padres, como Orígenes [39], San Ambrosio [40], San Epifanio [41], San Jerónimo [42]. En la *Ascensión de Isaías* (4,3) se encuentra el testimonio más antiguo sobre el martitio de San Pedro en Roma bajo el emperador Nerón [43].

5. *Testamento de Salomón.*—Es una obra cristiana del siglo III. Salomón exhorta a todos a no seguir tras de los amores ilícitos, que le hicieron perder a él el poder mágico sobre los demonios, recibido de Miguel [44].

6. *Documento Sadoquita.*—Parece ser anterior al año 70 d.C. Consta de dos partes. En la primera (1-9) se refiere cómo el «Maestro de Justicia», con sus seguidores, los «hijos de Sadoc», se retiraron a Damasco. En la segunda parte (10-20) se dan prescripciones legales y morales referentes a dicha secta. Los documentos descubiertos en las cavernas de Qumrân han demostrado que los «hijos de Sadoc» formaban una comunidad muy afín, si no idéntica, a la de Qumrân. En la cuarta caverna de Qumrân se han encontrado fragmentos bastante extensos de siete mss. muy semejantes al encontrado en la Gueniza de El Cairo en el año 1897. El más antiguo es de fines del siglo I a.C. [45] En la caverna sexta se encontraron también cinco frag-

[38] Cf. H. Willrich, *Der historische Kern des III Makkabäerbuches:* Hermes 39 (1904) 244-58; C. W. Emmet, *The Third and Fourth Books of Macabees* (Londres 1918); B. Motzo, *Esame storico-critico del III libro dei Maccabei:* Entaphia in memoria di Emilio Pazzi (Turín 1913) 209-251.

[39] Cf. MG 13,223.881.

[40] Cf. ML 15,1372.

[41] Cf. MG 41,680.

[42] Cf. *Comm. in Is* 64,4: ML 24,622.

[43] Cf. C. Clemen, *Die Himmelfahrt des Jesaja, ein ältestes Zeugnis für das römische Martyrium des Petrus:* Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 39 (1896) 388-415; 40 (1897) 455-465; R. H. Charles, *The Ascension of Isaiah* (Londres 1900); E. Tisserant, *Ascension d'Isaie* (París 1909).

[44] Cf. C. C. McCown, *The Testament of Solomon* (Leipzig 1922).

[45] Cf. J. T. Milik, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda* (Marietti, Turín 1957) p.47ss; A. G. Lamadrid, *Los descubrimientos de Qumrân* (Madrid 1956) p.112-116.

mentos de este documento. El fragmento quinto no se encuentra en las partes hasta ahora conocidas del *Documento Sadoquita* o *Documento de Damasco* (CD), como ordinariamente se le designa hoy día [46].

7. *Historia y sabiduría de Ajikar.*—Proviene de una obra del siglo v a.C. Contiene diversas narraciones y dichos, que posteriormente fueron aumentadas con interpolaciones.

8. *Carta de Aristea.*—Fue escrita por un judío alejandrino hacia el año 100 a.C. Narra la historia maravillosa de la traducción griega de la Biblia hebrea, llevada a cabo por 72 peritos en 72 días, a petición de Ptolomeo II Filadelfo (285-247 a.C.). El autor pone de relieve la superioridad de la sabiduría judía sobre la pagana y la excelencia de la Ley mosaica [47].

b) **Apócrifos didácticos.**—Son muchos. Nosotros enumeramos los más importantes:

1. *Testamentos de los 12 patriarcas.*—Es una obra que fue compuesta en hebreo probablemente por un judío cristiano hacia el año 100 d.C. Contiene las últimas palabras que los 12 hijos de Jacob, a imitación de su padre [48], habrían dirigido a sus hijos antes de morir. Cada discurso se compone de tres partes: la autobiografía del patriarca, una exhortación moral y una profecía referente al destino futuro de la tribu. El tema es ético, y la moral judía aparece en él bajo su forma más elevada [49]. Es citado por Orígenes [50] y San Jerónimo [51].

2. *Oración de Manasés.*—Es una especie de poema penitencial que se apoya en 2 Crón 33,11-13, en donde se narra que Manasés, conducido cautivo a Babilonia, hizo penitencia y se arrepintió. Un piadoso autor, probablemente un judío helenista, compuso esta hermosa y conmovedora oración para suplir una especie de vacío del texto sagrado. Debió de ser escrita en griego a principios de nuestra era. Se encuentra en muchos códices manuscritos de los LXX como apéndice al libro de los Salmos. Casi todas las versiones antiguas la tienen. En los códices antiguos de la Vulgata está puesta después del 2 Par. También se halla como apéndice en la Vulgata Sixto-Clementina [52].

3. *Salmos de Salomón.*—Consta esta obra de 18 cánticos o salmos atribuidos a Salomón por razones desconocidas para nosotros. Son muy parecidos a los del Salterio davídico. Expresan bajo la forma más sencilla y más noble los sentimientos de la fe y de la esperanza tradicionales en Israel. Son gritos del alma dirigidos a Dios que expresan el ardiente deseo de la llegada del Mesías, para que libre a su pueblo de la opresión de los paganos y de la infidelidad del sacerdocio oficial.

[46] Cf. M. Baillet, *Fragments du Document de Damas. Qumrân, Grotte 6*: RB 63 (1956) 513-523.

[47] Cf. A. Vaccari, *La lettera di Aristea sui LXX interpreti nella letteratura italiana*: CivCatt 3 (1930) 308-326; R. Tramontano, *La lettera di Aristea a Filocrate* (Nápoles 1931).

[48] Cf. Gén 49.

[49] Cf. R. Eppel, *Le piétisme juif dans les Testaments des 12 patriarches* (París 1930); N. Greitemann, *De Messia eiusque regno in Testamentis 12 patriarcharum*: VD 11 (1931) 156-160. 184-192; L. Vagaggini, *Testamenti Apocrifi*: Enciclopedia Cattolica 12 (1954) 19s; E. J. Bikerman, *The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs*: JBL 69 (1950) 245-260; J. T. Milik, *Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la Grotte 4 de Qumrân*: RB 62 (1955) 398-406; M. de Jonge, *The Testaments of Twelve Patriarchs* (Assen 1953).

[50] Cf. *In Ios hom.* 15,6: MG 12,904.

[51] Cf. G. Morin, *Anecdota Maredsolana* III (1903) 22s.

[52] Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta* (Stuttgart 1935) II 181s; P. de Lagarde, *Libri V. T. apocryphi syriace* (Leipzig 1861) 29s.

Fueron compuestos en hebreo o en arameo por un piadoso judío poco después que Pompeyo tomó a Jerusalén (año 63 a.C.) y entró en el santo de los santos del templo [53]. En muchos códices griegos del Antiguo Testamento se encuentran estos salmos entre los libros de la Sab y el Eclo.

4. *Salmo 151*.—Es llamado también «salmo idiográfico de David», es decir, «escrito de propia mano». En él David se gloría de su elección divina y de la victoria obtenida sobre el filisteo Goliat. Se encuentra en griego en los LXX después del salmo 150 [54]. Debió de ser compuesto en los últimos siglos a.C.

5. *Manual de disciplina de Qumrân* (1QS).—También se le designa con el nombre «Regla de la comunidad de Qumrân». Fue encontrado en la primera caverna. Expone de un modo preciso los deberes y obligaciones de los miembros y de la comunidad de Qumrân. La finalidad de esta comunidad es el buscar a Dios siguiendo las prescripciones de la Ley de Moisés y de los profetas. La comunidad constaba de sacerdotes de la estirpe de Aarón y Sadoc, de levitas y de laicos. Toda la vida de la comunidad estaba regulada por minuciosas prescripciones. El gobierno era democrático. El jefe se llamaba *mevaqqer*. Después de dos años de noviciado y, probablemente, uno de postulantado, los candidatos eran admitidos en la comunidad en forma solemne [55].

6. *Comentario de Habacuc de Qumrân* (1QpHab).—Ha sido hallado también en la primera caverna de Qumrân. Consta de 13 columnas. Se trata de una acomodación de la profecía de Habacuc a la situación concreta de la comunidad de Qumrân. El protagonista es el «Maestro de Justicia», al que combaten el sacerdote impío, la casa de Absalón y los hombres traidores contemporáneos del autor que rechazan las palabras del «Maestro de Justicia» [56].

7. *Himnos de acción de gracias de Qumrân* (1QH).—Son unos 35 himnos encontrados igualmente en la primera caverna. En ellos, un justo desconocido, que con bastante probabilidad ha de ser identificado con el «Maestro de Justicia», expresa sus sentimientos de gratitud, de humildad, de dolor y de confianza en Dios. El estilo imita al de los Salmos, de los cuales toma muchas expresiones, y es personal y autobiográfico. La escatología de estos himnos es muy parecida a la que encontramos en el libro de la Sabiduría [57]. Estos himnos debieron

[53] Cf. VITEAU-MARTIN, *Les Psaumes de Salomon* (París 1911); A. DA ALPE, *Christologia in Psalmis Salomonis*: VD 11 (1931) 56-59.84-88.110-120; ID., *La redenzione nei Salmi di Salomone* (Roma 1934); A. PENNA, *Salmi di Salomone*: Enciclopedia Cattolica 10 (1953) 1694s.

[54] Cf. J. B. FREY, *De Ps 151 apocrypho*: VD 5 (1925) 200-202.

[55] Cf. M. BURROWS-J. C. TREVER-W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, I: *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (New Haven 1950). II: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (ibid. 1951); P. WERNBERG-MOLLER, *The Manual of Discipline* (Leiden 1957); J. T. MILIK, *Manuale Disciplinae*: VD 29 (1951) 129-158; G. LAMBERT, *Le Manuel de Discipline de la grotte de Qumrân*: RRTh 73 (1951) 938-975; J. VAN DER PLOEG, *Le Manuel de Discipline des rouleaux de la Mer Morte*: BiOr 8 (1951) 115-126; J. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline*: RB 59 (1952) 219-238; 60 (1953) 41-82.

[56] Cf. W. H. BROWNLEE, *The Jerusalem Habakkuk Scroll*: BASOR 112 (1948) 8-18; 114 (1949) 9-10; 116 (1949) 14-16; S. A. BIRNBAUM, *The Date of the Habakkuk Cave Scroll*: JBL 68 (1949) 161-168; A. DUPONT-SOMMER, *Le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*: RevHistRel 137 (1950) 129-176; C. RABIN, *Notes on the Habakkuk Scroll and the Zadokite Document*: VT 5 (1955) 148-162; J. CANTERA ORTIZ DE URBINA, *El comentario de Habacuc de Qumrân* (Madrid 1960).

[57] Cf. G. VERMÉS, *La secte juive de la Nouvelle Alliance d'après ses hymnes récemment découverts*: Cahiers Sioniens (1950) 178-202; M. WALLENSTEIN, *Hymns from Judaen Scrolls* (Manchester 1950); J. T. MILIK, *Duo cantica ex volumine Hymnorum nuper invento ad Mare

de ser compuestos en la primera mitad de nuestra era. Son, por lo tanto, un poco posteriores al *Manual de disciplina*, cuya composición es colocada hacia el año 150-125 a.C. y del *Comentario de Habacuc*, que debió de ser escrito entre los años 50-1 a.C. [58].

8. *Odas de Salomón*.—Son 42 cánticos que alaban a Cristo, el cual colma al alma fiel con sus infinitos beneficios. Eran conocidas de Lactancio [59], de Nicéforo Constantinopolitano [60] y de la obra gnóstica *Pistis Sophia*. Fueron compuestos probablemente en griego por algún cristiano gnóstico del siglo II [61].

9. *Libro IV de los Macabeos*.—También es llamado, a causa del argumento, el libro del «Dominio de la razón». El autor intenta demostrar que la razón, dirigida por la piedad, es lo suficientemente fuerte para dominar las pasiones. Este tema es ilustrado con ejemplos bíblicos tomados de la época de los Macabeos: valor de Onías, martirio de Eleazar y de los siete hermanos Macabeos. El autor demuestra tener conocimiento de la retórica griega y de la filosofía estoica. Fue compuesto en lengua griega por un judío helenista, probablemente en los comienzos de la era cristiana. Varios Padres lo conocen [62]. No hay razón suficiente para afirmar, con Eusebio [63] y San Jerónimo [64], que el autor de este libro fue Josefo Flavio [65].

c) **Apócrifos proféticos, o apocalípticos.**—Son también muy numerosos:

1. *Libro de Henoc*.—Es una colección de escritos compuestos en diversas épocas. Por eso no tiene unidad literaria. El único vínculo entre las diversas partes es la persona de Henoc, que recibe de Dios diversas revelaciones. Todos los diferentes escritos que lo componen fueron compuestos por autores judíos en los siglos II-I a.C., en lengua hebrea (c.1-5.37-108) y en aramea (c.6-36) [66]. Es de suma importancia para el conocimiento de las creencias religiosas y morales, mesiánicas y escatológicas, del pueblo judío en los comienzos de nuestra era [67]. La influencia del *Libro de Henoc* fue muy grande entre los escritores de la Iglesia primitiva. Comprende tres libros:

1) *Libro de Henoc etiópico*.—Se llama etiópico porque fue hallado el libro íntegro en una versión etiópica [68]. Antes se conocían sola-

Mortuum: VD (1950) 362-371; G. Lambert, *Traduction de quelques «psaumes» de Qumrân et du «pêsher» d'Habacuc*: NRTh 74 (1952) 284-297.

58 Cf. S. A. Birnbaum, *The Date of the Hymn Scroll*: JBL 71 (1952) 94-103; Id., *The Hebrew Scripts* (Londres 1954).

59 Cf. *Instit.* 4,12: ML 6,479.

60 Cf. *Index stichometricus*: MG 100,1055-1060.

61 Cf. R. Abramowski, *Der Christus der Salomooden*: ZNTW 35 (1936) 44-69; J. M. Bover, *La Mariología en las Odas de Salomón*: EstEcl 3 (1931) 349-363.

62 Cf. San Ambrosio, *De Jacob et vita beata* 2,10s: ML 14,632-636; San Gregorio Nacianceno, *Oratio* 15 *in Machab. laudem*: MG 35,912-933.

63 Cf. *Hist. Eccl.* 3,10,6: MG 20,244.

64 Cf. *De viris illustr.* 13: ML 23,630.

65 Cf. G. Morin, *Passio Mach.*: RevBen (1914-19) 83s.

66 Cf. J. T. Milik, *The Dead Sea Scrolls Fragment of the Book of Enoch*: Bi 32 (1951) 393-400.

67 Cf. F. Mari, *Le idée eschatologiche del libro di Enoch*: Rivista storico-critica delle scienze teologiche 5 (1909) 1-11.173-198; G. Kuhn, *Beiträge zur Erklärung des Buches Henoch*: ZATW 39 (1921s) 240-275; B. Brinkmann, *Die Lehre von der Parusie beim hl. Paulus in ihrem Verhältnis zu den Anschauungen des Buches Henoch*: Bi 12 (1931) 315-334.418-434; Ch. Kaplan, *Angels in the Book of Enoch*: AnglTheolRev 12 (1930) 423ss.

68 Cf. R. H. Charles, *The Ethiopic Version of the Book of Enoch*: Anecdota Oxoniensia. Semitic Series XI (Oxford 1906); A. Vitti, *Ultime critiche su Enoc etiopico*: Bi (1932) 316-25.

mente ciertas partes de la obra. El libro se compone de seis partes. La primera abarca los capírulos 1-36: es el *libro angelológico*, que nos habla de la caída y del castigo de los ángeles y de un viaje que hace Henoc a través del universo, del infierno y del paraíso, conducido por un ángel que le va explicando los misterios de aquellos lugares. La segunda parte es llamada el *libro de las parábolas* (c.37-71), en donde se describe la suerte futura de los justos y de los pecadores. El juicio será llevado a cabo por el Anciano de días y por el Hijo del hombre [69]. Esta parte es la más importante del libro. La tercera parte o *libro astronómico* (c.72-82) habla del curso del sol, de la luna, de las estrellas y de los vientos. La cuarta parte, llamada *libro de las visiones* (c.83-90), narra la historia del mundo desde Adán hasta el Mesías. La quinta parte, conocida como *libro de las exhortaciones* (c.91-105), nos presenta una serie de recomendaciones de tipo moral dirigidas al justo para que permanezca firme en su fe. Al mismo tiempo, reprocha a los impíos sus pecados y les amenaza con terribles castigos. En esta quinta parte se halla intercalado el *libro de las diez semanas* (c.91,12-17; 93), que divide la historia del mundo en diez períodos de semanas. De estos diez períodos siete ya han pasado, y los otros tres están para venir. Un *epílogo* (c.106-108), que contiene fragmentos de un *libro de Noé*, cierra el *Libro de Henoc*. La redacción final de estas diversas partes se llevó a cabo en el siglo I antes de Cristo. Posteriormente ha sufrido algunas interpolaciones cristianas.

Es citado como escritura sagrada por la *Epístola de Bernabé* [70], y es probable que también la epístola de San Judas 14s cite nuestro libro, como sostienen muchos autores. Entre los Padres fue tenido en mucha estima el *Libro de Henoc*, y frecuentemente lo citan [71]. Es, sin duda alguna, el más importante de todos los apócrifos del Antiguo Testamento.

2) *Libro de Henoc eslávico* o *Libro de los secretos de Henoc*.—Describe las visiones tenidas por Henoc en su viaje a través de los siete cielos, a las que se agregan diversas lecciones morales. Es mucho más breve que el Henoc etiópico. Y parece ser una refundición de éste. Fue escrito en hebreo o en arameo en la primera mitad del siglo I d.C.; después fue traducido al griego y más tarde al eslavo, en cuya versión se nos ha conservado [72].

3) *Libro de Henoc hebreo*.—Trata de revelaciones de cosas secretas hechas a Henoc. Las diversas partes del libro fueron compuestas en distintos tiempos, entre el año 70 d.C. y el siglo III d.C. Nos ha sido conservado en hebreo, de ahí su nombre [73].

2. *Libro IV de Esdras*.—También es llamado «Apocalipsis de Esdras». Sobresale por su estilo, elocuencia y doctrina. En él se expresan con acentos emotivos el dolor y el escándalo experimentado por un judío ante el espectáculo de la ruina de Jerusalén y del templo. Comprende nuestro libro siete visiones o revelaciones referentes

[69] Cf. L. GRY, *Les paraboles d'Hénoch et leur messianisme* (París 1910); N. MESSEL, *Der Menschensohn in den Bilderreden des Henoch*. Beiheft zur ZATW 35 (Giessen 1922).

[70] Cf. *Ep. Bernabé* 4,3; 16,5s: MG 2,731s.773.

[71] Es citado por Clemente Alejandrino *(Eclogae propheticae* 53,4: MG 9,724), Orígenes *(De princ.* 1,3,3: MG 11,148), Tertuliano *(De cultu fem.* 1,3; 2,10: ML 1,1307s.1328), San Jerónimo *(De viris illustr.* 4,7: ML 23,614ss) y San Agustín *(De civ. Dei* 18,38: ML 41,598).

[72] Cf. A. VAILLANT, *Le livre des sécrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française* (París 1952). Cf. R. H. CHARLES: JTS 22 (1920s) 161-163.

[73] Cf. H. ODEBERG, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, Introd., Comm.* (Cambridge 1928).

al Mesías y al juicio futuro, que el ángel Uriel hizo a Esdras. De los 16 capítulos de que se compone, sólo los capítulos 3-14 pertenecen al texto original judío. Las *tres* primeras *visiones*[74] hacen referencia a la suerte triste de Israel, dominado por las naciones paganas. Pero Dios hará justicia a su pueblo por medio del Mesías, el cual aparece y reina cuatrocientos años sobre la tierra. Después morirá con todos los hombres; pero pasados siete días tendrá lugar la resurrección universal y el juicio, con la correspondiente retribución. La *visión cuarta* (9,27-10,60) describe la gloria de la futura Jerusalén. La *quinta visión* (11-12) nos muestra un águila que con sus grandes alas cubre toda la tierra (el Imperio romano), pero es juzgada por el León (el Mesías). La *sexta visión* (c.13) predice que el Mesías exterminará a sus enemigos con su aliento y reunirá a las diez tribus de Israel en un tiempo futuro aún indeterminado. La *séptima visión* (c.14) narra cómo Esdras, lleno de sabiduría divina, dictó a cinco escribas, durante cuarenta días, los libros de la Ley, quemados y dispersos en la destrucción de Jerusalén[75].

Los capítulos 1-2, llamados frecuentemente 5 de Esdras, y los capítulos 15-16, conocidos también por 6 de Esdras, fueron escritos por un autor cristiano y añadidos posteriormente (hacia el s.III) al libro. Los dos primeros capítulos amenazan con grandes castigos a los judíos que hayan rehusado abrazar el cristianismo; a los convertidos, en cambio, promete luz y paz. Los capítulos 15-16 inculcan el temor de los castigos divinos[76].

El texto original hebreo (c.3-14) fue obra de un judío palestinense que escribió a fines del siglo I d.C., probablemente después del año 70. Ningún otro apócrifo judío ha gozado de una tan amplia y duradera difusión entre los cristianos como el libro IV de Esdras. Es citado con frecuencia por los Padres[77]. Sin embargo, no fue recibido universalmente como canónico. San Jerónimo lo rechaza expresamente como apócrifo[78]. La liturgia[79] romana se sirve de él en ciertas fiestas. Se encuentra como apéndice en las ediciones de nuestra Vulgata.

3. *Asunción de Moisés.*—También es llamada esta obra «Ascensión de Moisés» o «Testamento de Moisés». Contiene el testamento de Moisés a Josué, su sucesor, en el que le revela los destinos futuros del pueblo elegido, su entrada en la tierra prometida, el cisma de las diez tribus, la destrucción de Jerusalén y del templo, el destierro y el regreso de los desterrados, la impiedad de los reyes y de los sacerdotes, y el juicio del cielo que hará justicia a los judíos y castigará a sus enemigos[80].

74 La *primera visión* abarca los c.3,4-5,19; la *segunda*, los c.5,20-6,34, y la *tercera*, los c.6,35-9,25.

75 Cf. L. VAGANAY, *Le problème eschatologique dans 4 Esd* (Lyón 1906); J. KEULERS, *Die eschatologische Lehre des vierten Esrabuches*: BS 20,2-3 (1922); J. MAZERSKI, *Libri IV Esdrae doctrina hamartologica*: VD 12 (1932) 374-376; 13 (1933) 84-90.215-222.247-250; E. ELLWEIN, *Die Apokalypse des IV Esdras un das urchristliche Zeugnis von Jesus dem Christus*: Heim-Festgabe (Berlín 1934) 29-47; B. M. PELAIA: VD 11 (1931) 244-249.310-318.

76 Cf. J. LABOURT, *Le cinquième livre d'Esdras*: RB 6 (1909) 412-434.

77 Así CLEMENTE ALEJ. *(Strom.* 3,16,100: MG 8,1200), SAN AMBROSIO *(De bono mortis* 10s: ML 14,560-563; *De excessu Satyri* 1,64: ML 16,1310).

78 Dice de él San Jerónimo: «Nec quemquam moveat, quod unus a nobis liber (Esdrae) editus est, nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur» *(Praef. in Esd.*: ML 28,1403).

79 4 Esd 2,34-35 es empleado en el introito de la misa de difuntos; 4 Esd 2,37, en el introito de la misa del martes después del domingo de Pentecostés.

80 Cf. C. SIGWALT, *Die Chronologie der Assumptio Mosis*: BZ 8 (1910) 372-376; G. HÖLSCHER, *Ueber die Entstehungszeit der Himmelfahrt Moses*: ZNTW 17 (1916) 108-127.149-158; M. ABRAHAM, *Légendes juives apocryphes sur la vie de Moise* (París 1925).

Es obra de un judío palestinense, que lo habría compuesto en hebreo o arameo en el siglo I d.C., después de la deposición de Arquelao el año 6. En la epístola de San Judas 9 se habla del altercado entre San Miguel y el demonio sobre el cuerpo de Moisés, que según Orígenes era narrado en la *Asunción de Moisés* [81]. Esto supondría que Judas usó este libro apócrifo, como lo afirman, por otra parte, bastantes autores antiguos [82].

4. *Regla de la Guerra de Qumrân* (1QM).—Es un rollo de 19 columnas encontrado en la primera caverna de Qumrân el año 1948. Antes era llamado «La Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas». En él se dan normas para la última guerra, la escatológica. Los hijos de la luz son los miembros de la tribu de Judá, de Leví y de Benjamín; los hijos de las tinieblas son los de Edom, Moab, Amón y todos los demás paganos. La última batalla será contra los Kittim. Después de diversas y afortunadas vicisitudes, los hijos de la luz, con el auxilio divino, lograrán la victoria. No se trata de una verdadera guerra, sino de una guerra ideal, santa, escatológica. El documento es como una especie de manual del combatiente, con minuciosas prescripciones, con cánticos de victoria y de acción de gracias. La fecha probable en que fue compuesto ha de colocarse entre el año 50 y 1 a.C. [83]

5. *Apócrifo del Génesis* (1QGenAp).—Antes fue llamado «Apocalipsis de Lamec». Contiene narraciones apócrifas sobre el Génesis: el nacimiento admirable de Noé, la descripción de la hermosura de Sara, etc. En general, las narraciones siguen el mismo orden del libro del Génesis. Fue encontrado también este documento en la primera caverna de Qumrân. Su composición la colocan los peritos en la última mitad del siglo I a.C.

6. *Apocalipsis siríaca de Baruc*.—Es un escrito de origen palestinense en lengua hebrea o aramea, pero que nos ha sido conservado en una versión siríaca. Se propone describir las revelaciones hechas a Baruc en el momento de la destrucción de Jerusalén (586 a.C.) por los babilonios, sobre la historia del mundo, el reino del Mesías, el juicio futuro y la resurrección. El libro fue escrito en los comienzos del siglo II d.C., después del 4 Esd [84].

También existe otra *Apocalipsis griega de Baruc* que completa el anterior. Describe lo que vio Baruc en su viaje a través de los cinco cielos [85]. Es una obra judía del mismo tiempo que la anterior; pero en muchos lugares tiene interpolaciones hechas por un cristiano [86].

7. *Oráculos sibilinos*.—Desde el siglo V a.C. circulaban por Grecia y el Asia Menor oráculos atribuidos a las sibilas que eran considerados como inspirados por la divinidad. Los judíos helenistas, principalmente los alejandrinos, utilizaron también este medio de propaganda religiosa. Querían demostrar que no eran en modo al-

[81] Cf. ORÍGENES, *De princ.* 3,2,1: MG 11,303.

[82] Así, por ejemplo, CLEMENTE ALEJANDRINO (*Adumbr. in Iud.*: MG 9,733), DÍDIMO (*Enarrat. in Iud.* 9: MG 39,1815) y otros.

[83] Cf. J. CARMIGNAC, *La Règle de la Guerre des Fils de lumière contre les Fils de ténèbres* (París 1958); J. VAN DER PLOEG, *Le Rouleau de la Guerre* (Leiden 1959); P. BOCCACCIO-G. BERARDI, *Bellum filiorum lucis contra filios tenebrarum. Transcriptio et versio latina* (Fani 1956); M. DELCOR, *La guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres ou le Manuel du perfait combattant*: NRTh (1955) 372-399.

[84] Cf. C. SIGWALT, *Die Chronologie der syrischen Baruchapokalypse*: BZ 9 (1911) 397s; M. A. VALLISOLETO, *Christologia in Apocalypsi Baruch Syriaca*: VD 11 (1931) 212-221.

[85] Según Orígenes, serían *siete* cielos (cf. *De princ.* 2,3,6: MG 11,195).

[86] Cf. M. R. JAMES, *Apocrypha Anecdota* II (Cambridge 1899) p.84-94.

guno inferiores a los paganos en cultura, y con este fin compusieron a partir del siglo II a.C. oráculos sibilinos para defender o propagar sus creencias religiosas. Los cristianos emplearían también más tarde el mismo procedimiento. La colección de los *Oráculos sibilinos* está compuesta de 14 libros, de los cuales se han perdido los libros 9 y 10. Los elementos que componen estos cánticos son muy heterogéneos: unos son paganos, otros judíos y otros cristianos. La mayoría de los autores es hoy de parecer que el *libro 3.º* es de origen auténticamente judío. Debió de ser escrito en Alejandría (Egipto hacia el año 140 a.C. Echa contra los idólatras, amenazándoles) con toda clase de castigos. Anuncia el castigo divino de los enemigos del pueblo judío, la llegada del Mesías y su victoria final. También el *libro 4.º*, de finales del siglo I d.C., es de cuño e inspiración judía, aunque debió de ser retocado posteriormente por una mano cristiana. Predice los castigos que Dios mandará contra Asia y Europa, y exhorta a los habitantes de estas regiones a convertirse a Dios, de lo contrario la tierra será destruida por el fuego. «Día aquel, día de ira—dice dicho libro—en que el mundo quedará reducido a cenizas, según David y la Sibila»[87]. El *libro 5.º* tal vez sea en parte de proveniencia judía, si bien fue posteriormente retocado por algún autor cristiano. Contiene varios relatos sobre la batalla de las estrellas en la que el mundo será incendiado. Los *libros 1.º y 2.º* constituyen una combinación de elementos judíos y cristianos. Tratan de la historia del mundo desde la creación hasta su fin. Los demás libros son de proveniencia cristiana, compuestos entre los siglos II-IV, en parte por autores gnósticos. Describen en general, por boca de la Sibila, la vida terrena de Cristo y su segunda venida para juzgar a todos los hombres[88].

Todos los *Oráculos sibilinos* fueron escritos en hexámetros griegos. Los escritores cristianos del siglo II, San Justino, Atenágoras, Taciano, Clemente Alejandrino y San Teófilo Antioqueno, se inspiraron en ellos[89]. También fueron utilizados por Lactancio, Commodiano[90] y San Agustín[91]. La liturgia también hace uso de ellos en la *sequentia* de la misa de difuntos.

III. Apócrifos del Nuevo Testamento

Del mismo modo que los apócrifos del Antiguo Testamento fueron divididos siguiendo los grupos formados por la literatura canónica, así también haremos con los apócrifos del Nuevo Testamento. Puesto que éstos tratan de imitar a los

[87] «Dies irae, dies illa, solvet saeclum in favilla, teste David cum Sibylla» (*Oráculos Sibilinos* l.4,172-179). Este verso pasó a la liturgia en la *sequentia* de la *misa de difuntos*. También en este 4.º libro se encuentra el más antiguo testimonio del Nerón *redivivo*, que volverá al frente de un ejército del otro lado del Eufrates (cf. A. Pincherle, *Oracoli sibillini*, en *Enciclopedia Italiana*, de G. Treccani 31 [1936] 648s).

[88] Cf. N. Fernández, *Los libros sibilinos*: Sal Terrae 9 (1920) 901-904; A. Kurfess, *Sibyllinische Weissagungen*: TQ 117 (1936) 351-366; Id., *Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzung* (Munich 1951); Id., *Sibyllarum carmina chromatico tenore modulata*: Aevum 26 (1952) 385-394; Id., *Zu den Oracula Sibyllina*: Colligere Fragmenta (Beuron 1952) 75-83; Id., *Alte lateinische Sibyllinenverse*: TQ 133 (1953) 80-96; F. Furlani, *Sibilla*, en *Enciclopedia Catt.* 11 (1953) 506ss.

[89] Cf. E. Amann, *Sybillins (livres)*: DTC 14 (1939) 2027-2032.

[90] Ibid., 2031s.

[91] Cf. *De civ. Dei* 18,23: ML 41,579s.

libros canónicos neotestamentarios, podemos dividirlos en *evangelios* apócrifos, *actos* o *hechos*, *epístolas* y *apocalipsis*.

La mayor parte de los apócrifos del Nuevo Testamento se publicaron en los siglos II y III d.C. Muchos de ellos fueron compuestos con el fin de satisfacer la curiosidad de los fieles. Como los evangelios canónicos hablan generalmente con mucha sobriedad sobre la vida de Jesús, los cristianos deseaban tener mayores detalles sobre la vida del Salvador. Este fue el motivo de que muchos autores tratasen de llenar estas lagunas inventando nuevas historias sobre Jesús, o bien recogiendo las tradiciones populares que corrían [92].

Aquí daremos una breve síntesis de los apócrifos neotestamentarios más importantes [93].

a) **Evangelios apócrifos.**—Entre los más importantes se pueden contar:

1. *Evangelio según los hebreos.*—Es el más importante de los evangelios apócrifos. Muchos Padres [94] lo mencionan con frecuencia. San Jerónimo lo tradujo en griego y en latín del arameo, y afirma que muchos lo consideraban como el auténtico evangelio de San Mateo [95]. Sin embargo, Clemente Alejandrino, Orígenes y Eusebio distinguen claramente el uno del otro [96]. Los autores no están acordes sobre el origen de este evangelio apócrifo. Es bastante probable que este evangelio sea una adaptación y una revisión del evangelio canónico de San Mateo, con cortes y añadiduras legendarias de proveniencia incierta [97]. Fue usado por los nazareos, que procedían de aquellos cristianos que antes de la destrucción de Jerusalén el año 70 d.C. habían huido a Transjordania. Por eso, también es llamado «evangelio de los nazareos» [98]. Debió de ser escrito a finales del siglo I, pues es posible que San Ignacio Mártir († 107) lo cite [99], como afirma el mismo San Jerónimo [100]. Hasta nosotros han llegado sólo fragmentos.

2. *Evangelio de los ebionitas.*—Es de origen judío-cristiano. Parece haber sido compuesto hacia la mitad del siglo II. El autor se ha servido mucho del evangelio de San Mateo, pero mutilándolo y falsificándolo [101]. También ha tomado bastantes cosas de Lc y Jn. Es probable que sea el mismo que el apócrifo llamado «Evangelio de los doce Apóstoles», del cual nos habla Orígenes [102]. Lo usaban los herejes ebionitas, y esto explica los errores de esta secta que se encuentran

[92] Cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos* (BAC, Madrid 1956); J. BONACORSI, *Vangeli Apocrifi* (Florencia 1948); E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apocryphen* (Tubinga 1924); E. A. WALLIS BUDGE, *Coptic Apocrypha in Dialectic...* (Londres 1913).

[93] Para más abundantes noticias, véanse J. B. FREY, *De libris Apocryphis*, en *Instit. Biblicae* I 191-210 n.116-137; A. VITTI, *Evangelia apocrypha:* VD 3 (1923) 20-27.

[94] SAN HEGESIPO (MG 20,384), SAN IRENEO (MG 7,686s.884), CLEMENTE ALEJ. (MG 8,981), ORÍGENES (MG 14,132), SAN EPIFANIO (MG 41,428).

[95] Cf. ML 23,570.609ss; 26,78.

[96] Véanse lugares citados en nota 94.

[97] Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.201 n.297.

[98] Cf. M. J. LAGRANGE, *L'Évangile selon les Hébreux:* RB 31 (1922) 161-181.321-349.

[99] Cf. *Epist. ad Smyrn.* 3,2: MG 5,709.

[100] Cf. *De viris ill.:* ML 23,633.

[101] Cf. SAN EPIFANIO, *Haer.* 30,3,13ss: MG 41,408s.428ss.441ss.

[102] Cf. MG 13,1803.

en el libro. Condena el uso de carnes, y, en consecuencia, también reprueba el culto del Antiguo Testamento, que se servía de los sacrificios cruentos [103]. Sólo poseemos algunos fragmentos.

3. *Evangelio según los egipcios.*—Fue compuesto hacia mediados del siglo II y es de tendencia gnóstica. El lugar de composición fue Egipto. Estaba en uso entre ciertas sectas heréticas (encratitas, valentinianos, sabelianos y naasenos), que se servían de él como base de sus herejías [104]. El escrito mismo era de índole herética, como se ve por el coloquio de Cristo con Salomé, que nos ha sido transmitido por Clemente Alejandrino [105]. Condenaba el matrimonio y contenía muchas otras cosas absurdas [106].

4. *Evangelio de Pedro.*—Fue escrito en griego en Siria hacia el año 150 d.C. Su autor debió de ser un doceta que emplea los evangelios canónicos, pero añadiendo muchas cosas fabulosas. Eusebio [107] afirma que Serapión, obispo de Antioquía (hacia el año 200), había permitido la lectura de este apócrifo a los fieles de la parroquia de Rhosos, pero que, cuando Serapión leyó el libro más tarde y vio que contenía herejías de carácter docético, prohibió su lectura. Es mencionado por Orígenes [108]. En el año 1886 fue encontrado en Akmin, ciudad del alto Egipto, un códice del siglo VIII-XII, que contiene el mayor fragmento hasta ahora conocido de este evangelio, o sea la mayor parte de la historia de la pasión y resurrección de Cristo [109].

5. *Protoevangelio de Santiago.*—También es llamado «historia de la natividad de María». Fue escrito por un cristiano ortodoxo que se presenta bajo el nombre de Santiago, hermano del Señor. El libro, tal como se encuentra hoy, es una compilación del siglo IV. Sin embargo, la parte más antigua (c.1-21) tal vez provenga del siglo II. El *Protoevangelio*, tal como ha llegado hasta nosotros, consta de tres partes bien distintas: 1.ª, vida de María hasta el nacimiento de Jesús (c.1-16); 2.ª, nacimiento de Jesús y maravillas que lo acompañan (c.17-21); 3.ª, matanza de los Inocentes por Herodes y martirio de Zacarías (c.22-24). El último capítulo (c.25) es un epílogo. En la primera parte, el autor ensalza la virginidad y la juventud de María. Sus padres, Joaquín y Ana, son estériles, pero un ángel les anuncia el nacimiento de María. A los tres años es presentada en el templo para que, viviendo en el colegio de vírgenes que allí había, fuese educada. El sumo sacerdote tiene un cuidado muy especial de María y le escoge como esposo, entre todos los viudos de la región de Judea, a aquel cuyo bastón floreciere (c.8-9). Después María se convierte en Madre de Dios de una manera totalmente sobrenatural (c.9). El *Protoevangelio de Santiago* fue compuesto, al parecer, con una finalidad apologética: el defender el honor y la virginidad de María. A este fin van ordenados todos los episodios ya desde el principio. El

103 Cf. E. Revillout: RB (1904) 167-187.321-355; A. Baumstark: RB (1906) 245ss; H. Waitz, *Das Evangelium der 12 Apostel*: ZNTW 13 (1912) 338-48; 14 (1913) 38s.117.

104 Cf. Orígenes, *Hom. in Lc* 1,1: MG 13,1803; San Hipólito, *Philos.* 5,7: MG 16,3,3130; San Epifanio, *Haer.* 62,2: MG 41,1052.

105 Cf. *Strom.* 3,9,63; 3,13,93: MG 8,1165.1193.

106 Cf. A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos* p.57-61; E. Preuschen, *Antilegomena, Die Reste der ausserkanonischen und urchristlichen Ueberlieferungen* (Giessen 1905) p.2s; De Ambroggi, *Egiziani (Vangelo degli)*, en *Enciclopedia Cattolica* 5 (1950) 181.

107 Cf. *Hist. Eccl.* 6,12,3-6: MG 20,545.

108 Cf. *Comm. in Mt* t.10,17: MG 13,876.

109 Cf. A. de Santos Otero, o.c., p.68-71; L. Funk, *Fragmente des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus*: TQ 75 (1893) 255-288; L. Vaganay, *L'Évangile de Pierre*: EB (París 1930); E. B. Allo: RB 40 (1931) 435-442; E. Klostermann, *Reste des Petrusevangeliums* (Berlín 1933).

autor aduce toda una serie de pruebas en favor de la virginidad de María. Su virginidad antes del parto es manifestada por la prueba del agua (c.16); en el parto es constatada por una comadrona (c.19-20), y después del parto se deduce de la explicación que da sobre los *hermanos de Jesús*, que no serían sino hijos de un primer matrimonio de San José (c.18,1).

El *Protoevangelio de Santiago* estuvo muy difundido en la Iglesia primitiva, siendo traducido a muchos idiomas. Es posible que ya lo conociesen San Justino [110] y Clemente Alejandrino [111]. Orígenes habla de un «libro de Santiago» que probablemente es nuestro Protoevangelio [112]. Ha tenido un gran influjo en la tradición eclesiástica, la cual ha tomado de nuestro Protoevangelio varios detalles, que han sido considerados por muchos escritores como históricos: la natividad milagrosa de María; presentación y estancia en el templo hasta su matrimonio; elección milagrosa de José para esposo y guardián de María; nacimiento de Jesús en una cueva. Los poetas y pintores de la Edad Media y de épocas posteriores se han inspirado frecuentemente en el *Protoevangelio de Santiago*. La liturgia también ha tomado de este libro la presentación de María en el templo, instituyéndola como fiesta el día 21 de noviembre [113]. La lengua griega de nuestro libro es bastante pura. De éste dependen varios otros apócrifos, como el «Evangelio del Pseudo-Mateo» o «Libro del nacimiento de la Virgen María y la Infancia del Salvador» (s.V-VI), el «Evangelio de la Infancia de nuestro Señor Jesús» o «Evangelio de Tomás», y el «Evangelio de la Natividad de María» (s.IX).

6. *Evangelios de Tomás, Matías, Felipe, Judas, Bartolomé, Bernabé.* Todos estos escritos han llegado hasta nosotros sólo fragmentariamente. Fueron compuestos en el siglo III con una finalidad propagandística. Narran episodios maravillosos y a veces hasta pueriles de la vida de Jesús. Contienen errores principalmente gnósticos, por lo cual la Iglesia los rechazó.

El Evangelio de *Tomás* tal vez haya sido escrito en el siglo II por un gnóstico, y en el siglo III corregido de los errores por un católico. Es mencionado por Orígenes [114], San Hipólito [115], San Ireneo [116], San Efrén [117]. Describe los milagros de Jesús niño desde los cinco hasta los ocho años.

110 Cf. *Apol.* I 33; *Diál. con Trifón* 78.100: MG 6,381.657-661.709-712.
111 Cf. *Adumbr. in Iud.* 1; *Strom.* 7,16,93: MG 9,731.529.
112 Cf. *Comm. in Mt:* MG 13,876s.
113 Si bien el relato de la presentación de María en el templo es históricamente discutible, sin embargo, permanece siempre verdadero el símbolo. Una criatura tan extraordinaria como María tuvo que estar consagrada al Señor desde la primera infancia. Y este hecho puede ser objeto de culto (cf. G. M. PERRELLA, o.c., p.187). La literatura sobre el *Protoevangelio de Santiago* es muy abundante. Nosotros anotamos las obras siguientes: E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins* (París 1910); E. PISTELLI, *Il Protovangelo di Jacomo. Prima traduzione italiana e note* (Lanciano 1919); J. LORBER, *Die Jugend Jesu. Das Jakobus-Evangelium vom Vater des Lichts auf neue Kundgegeben* (Bietigheim 1936); E. GONZÁLEZ BLANCO, *Los Evangelios apócrifos* I (Madrid 1934); P. VANNUTELLI, *Protevangelium Iacobi synoptice* (Roma 1940-1949); F. AMIOT, *Évangiles Apocryphes* (París 1953); M. R. JAMES, *Latin Infancy Gospels* (Cambridge 1952²); A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos* (BAC, Madrid 1956) p.135-188; E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament:* DBS I (1928) 482-483; M. J. KISPAUGH, *The Feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple. An Historical and Literary Study* (Washington 1941); C. CECCHELLI, *Mater Christi* III (Roma 1954); L. M. PERETTO, *La Vergine Maria nel pensiero di uno scrittore del secondo secolo (La Mariologia del Protovangelo di Giacomo):* Mar 16 (1954) 228-265.
114 Cf. MG 13,1803.
115 Cf. MG 16,3,3134.
116 Cf. *Adv. Haer.* 1,20,1: MG 7,653.
117 Cf. A. MERK: ZKT 47 (1923) 324s; 48 (1924) 54s.

El Evangelio de *Matías* es mencionado por Clemente de Alejandría y Orígenes. Fue escrito en el siglo III.

El Evangelio de *Felipe* es de principios del siglo III. Es citado por San Epifanio, y la obra gnóstica *Pistis Sophia* (s.III) parece aludir a él.

El Evangelio de *Judas* era usado por la secta gnóstica de los cainitas, según afirman San Ireneo y San Epifanio.

El Evangelio de *Bartolomé* [118] debió de ser compuesto en el siglo IV en Egipto. Es mencionado por San Jerónimo.

El *Decreto Gelasiano* menciona el *Evangelio de Bernabé*, pero poco más sabemos de este escrito.

7. *El Evangelio de Nicodemo*, llamado también *Actas de Pilatos*, se compone de dos partes, que en un principio formaron dos obras independientes: Actas de Pilatos (c.1-16) y Descenso de Jesús a los infiernos (c.17-27). La primera parte habla de la causa de la condena a muerte de Jesús y de su resurrección. Probablemente esta parte fue escrita en el siglo IV por un cristiano que quería confutar las actas de Pilatos propagadas por los paganos en tiempo de Diocleciano [119]. Sin embargo, tenemos los testimonios de San Justino [120], Tertuliano [121] y de San Epifanio [122], que nos hablan de actas de Pilatos. Tal vez sean otros escritos, o bien la forma más antigua de las *Actas de Pilatos*, que, como ya dejamos dicho, tal como nos han llegado parecen del siglo IV [123].

8. *Evangelio de Juan*.—Fue encontrado el año 1942 en la Biblioteca Ambrosiana de Milán en un manuscrito arábigo. El texto árabe, escrito el año 1342 d.C., se dice que fue traducido del texto siríaco, que no ha llegado hasta nosotros. Parece que las cosas que se dicen de Cristo en dicho apócrifo proceden de una pluma que escribe guiada por fin recto [124].

9. *Tránsito de María* o *Dormición de la Santísima Madre de Dios*.—Es obra griega del siglo IV-V. Contiene la historia de la dormición y de la asunción de la Santísima Virgen, adornada con varios milagros. El relato es atribuido a San Juan Apóstol [125].

10. *Historia de José carpintero*.—Fue compuesto en lengua griega, en Egipto, en el siglo IV-V. Era muy usado por los monofisitas egipcios. En treinta y dos capítulos narra, en forma de una conversación de Jesús con sus apóstoles, la vida de José el carpintero y su muerte bienaventurada entre los brazos de Jesús y de María. Su cuerpo permanecerá incorrupto «hasta el día del convite de los dos mil años» (26,1). El relato es sustancialmente ortodoxo. Tal vez era leído en los monasterios coptos con motivo de la fiesta de San José, pues consta que los cristianos egipcios fueron los primeros en celebrar dicha festividad [126].

b) **Actas apócrifas.**—Los Actos o Hechos, bajo la forma literaria de «Actas, Viajes, Milagros, Predicación, Martirio»,

118 Cf. U. MORICA, *Un nuovo testo dell'Evangelo di Bartolomeo*: RB 30 (1921) 481-516; 31 (1922) 20-30.
119 Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.*: MG 20,805ss.
120 Cf. MG 6,384-400.
121 Cf. ML 1,290.402s.
122 Cf. MG 41,885.
123 Cf. E. VON DOBSCHÜTZ, *Der Process Jesu nach den Acta Pilati*: ZNTW 3 (1902) 84-114; P. VANNUTELLI, *Actorum Pilati textus synoptici* (Roma 1938) 17-48.
124 Cf. Bi (1943) 194s.
125 Cf. A. VITTI, *Libri apocryphi de Assumptione B. M. V.*: VD 6 (1926) 225-234.
126 Cf. TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique* I p.1.135; P. PEETERS, *Évangiles Apocryphes* I (París 1911); A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios apócrifos* p.358-378.

tratan de llenar las lagunas de los libros canónicos acerca de la vida y de la actividad misionaria de los apóstoles. Muchos de estos escritos fueron compuestos por herejes en apoyo de sus doctrinas; y más tarde fueron revisados y expurgados de sus errores por manos cristianas. Los principales son:

1. *Actas de Pedro.*—Es una especie de novela histórica de tipo popular, compuesta a fines del siglo II en Asia Menor por un gnóstico, como se ve por los errores que contiene, como, por ejemplo, la celebración de la Eucaristía con pan y agua (c.2). Consta de dos partes: 1.ª, los Actos de Pedro con Simón Mago [127], en los que se narra que Cristo se aparece a Pedro en Jerusalén y le ordena ir a Roma para combatir allí los errores de Simón Mago (c.5-32) [128]. Con sus oraciones consigue que un día en que Simón con sus artes mágicas se había elevado por los aires, caiga a tierra y muera; 2.ª, el *Martirio de Pedro* refiere que el apóstol, viéndose en peligro a causa de su predicación, huye de Roma, pero a la salida de la ciudad se le aparece el Señor. Entonces Pedro le pregunta: «Domine, quo vadis?» «Señor, ¿adónde vas?» Y el Señor le contesta: «Vengo a Roma para ser de nuevo crucificado». Pedro comprende entonces lo que tiene que hacer. Regresa a Roma y allí es apresado y crucificado cabeza abajo (c.33-41). Es probable que haya sido usado por Clemente Alejandrino [129]. También lo conocen Eusebio [130] y San Jerónimo [131].

2. *Predicación de Pedro (Kerygma Petri).*—Tuvo gran importancia y autoridad en la antigüedad. Fue escrito por un autor ortodoxo antes del año 150 d.C., probablemente en Egipto [132]. Contiene una serie de instrucciones misioneras encuadradas en el relato de los viajes apostólicos. Es citado por Clemente Alejandrino [133], el cual nos ha transmitido algún fragmento de él. También lo conocen Orígenes [134], Eusebio [135] y San Jerónimo [136].

3. *Actas de Pablo.*—Debieron de formar una obra bastante extensa. Nicéforo afirma que comprendían tres mil seiscientas líneas. Fueron compuestas estas actas por un presbítero ortodoxo del Asia Menor, gran admirador de San Pablo [137], hacia el año 170 d.C. Consta de tres partes: 1.ª *Actos de Pablo y de Tecla*, en los que se refiere que Tecla, impresionada por la predicación de San Pablo en Iconio, se convirtió al cristianismo y decidió consagrar a Dios su virginidad, rompiendo su compromiso con Thamyris. Por este motivo, el Apóstol es llevado a juicio, azotado y desterrado. Tecla, a su vez, fue condenada a ser quemada, pero el fuego se apagó milagrosamente. Se encaminó después a Antioquía, en donde se hallaba Pablo, y no queriendo casarse con Alejandro, siriarca de aquella

[127] Cf. L. VOUAUX, *Les actes de Pierre* (París 1922) 228-397; G. BOTTOMLEY, *The Acts of St. Peter* (Londres 1933); C. H. TURNER, *The Latin Acts of Peter:* JTS 32 (1930s) 119-133.
[128] Los capítulos 1-4 tratan del viaje de San Pablo desde Roma a España.
[129] Cf. *Strom.* 7,11,63: MG 8,488.
[130] Cf. *Hist. Eccl.* 3,3,2: MG 20,217.
[131] Cf. *De viris illustr.* 1: ML 23,609.
[132] Cf. E. VON DOBSCHÜTZ, *Das Kerygma Petri kritisch untersucht:* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 11,1 (1893).
[133] Cf. *Strom.* 6,5,6,15: MG 8,257-264.
[134] Cf. *Comm. in Io.* 7.13,17: MG 14,424.
[135] Cf. MG 20,217.
[136] Cf. ML 23,609.
[137] Cf. SAN JERÓNIMO, *De viris illustr.* 7: ML 23,619ss; TERTULIANO, *De bapt.* 17: ML 1,1219.

provincia, fue condenada a las bestias salvajes, que no le causaron ningún daño. Después de otras muchas pruebas volvió a Iconio, y más tarde se fue a Seleucia en Isauria, donde murió. 2.ª El *Martirio de Pablo* forma la segunda parte de esta obra. En él se narra cómo San Pablo convirtió al copero de Nerón, Patroclo, después de haberlo resucitado, y a otros de la casa del emperador. Por lo cual Nerón condenó a muerte a Pablo. 3.ª Correspondencia entre San Pablo y los corintios. Los corintios escriben a Pablo preguntándole muchas cosas [138], y San Pablo responde a sus dudas [139].

San Efrén considera las cartas de la tercera parte como canónicas, y las explica en su comentario a las epístolas paulinas. Clemente Alejandrino hace uso de las *Actas de Pablo* [140]. Orígenes también las cita [141]. Eusebio las coloca entre los escritos controvertidos o entre los falsos [142].

El escrito llamado *Actas de Pedro y de Pablo*, compuesto a principios del siglo III por un autor católico, es una refundición de las *Actas de Pedro* con las de Pablo. La finalidad de este escrito era poner de relieve la fraterna concordia que había existido entre ambos apóstoles, y, al mismo tiempo, quería apartar a los fieles de la lectura de las actas gnósticas de Pedro [143].

4. *Actas de Juan.*—Es una narración legendaria de la vida, de los viajes apostólicos y de los extraordinarios milagros obrados por San Juan Apóstol. Curó a muchos enfermos, resucitó a muchos muertos y, cierto domingo, después de reunir a los fieles para decirles adiós, salió a las afueras de la ciudad de Efeso, en donde mandó que dos hombres le excavaran una tumba. Una vez cavada, entró en ella, y, dicha una plegaria de acción de gracias, murió [144]. La obra fue compuesta hacia mediados del siglo II por un tal Leucio Carino, de tendencias gnósticas. Su obra fue muy leída y estimada por varias sectas heréticas: los encratitas, maniqueos y priscilianos [145]. En el siglo V fue retocada por el diácono Prócoro, siendo muy estimada en la Iglesia griega. Parece probable que el autor de esta obra sea el mismo que el de las *Actas de Pedro*.

5. *Actas de Andrés.*—El escrito originario, del siglo II y de carácter gnóstico, se ha perdido. Nos quedan adaptaciones de la obra hechas por autores católicos: *Actas de Andrés y Matías*, en las que se narra que Andrés Apóstol fue a la ciudad de los antropófagos y allí libró de la cárcel a Matías [146]. *Actas de Pedro y Andrés*, que describen la predicación de ambos hermanos en la ciudad de los bárbaros. *Martirio de San Andrés Apóstol*, que nos cuenta la muerte en cruz de Andrés en Acaya [147]. Según San Epifanio [148], eran muy leídas por los encratitas, los apostólicos, los maniqueos y los priscilianos.

138 Cf. 1 Cor 7,1.
139 Cf. 1 Cor 5,9.
140 Cf. MG 9,264.
141 Cf. MG 14,600.
142 Cf. MG 20,217.269. Véase D. DE BRUYNE, *Un nouveau manuscrit de la troisième lettre de S. Paul aux Corinthiens*: RevBen 25 (1908) 431-434; ID., *Un quatrième manuscrit latin de la correspondance apocryphe de S. Paul avec les Corinthiens*: RevBen 45 (1933) 189-195.
143 Cf. A. VAN LANTSCHOOT, *Contribution aux «Actes de S. Pierre et de S. Paul»*: Mus 68 (1955) 17-46.219-233.
144 Cf. M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1924) p.228-270.
145 Cf. SAN EPIFANIO, *Haer.* 47,1: MG 41,852; SAN AGUSTÍN, *C. advers. legis et prophetarum* 1,20,39: ML 42,626; *Epist. ad Idac. et Cepon.* 5: ML 54,694.
146 Cf. F. BLATT, *Die lateinischen Bearbeitungen der Acta Andreae et Matthiae apud anthropophagos, mit sprachlichem Kommentar*: BZNTW 12 (1930).
147 J. FLAMION, *Les Actes apocryphes de l'Apôtre André* (Lovaina 1911).
148 Cf. MG 41,852.1040.

Eusebio [149], San Agustín [150] y San Inocencio I aluden a las *Actas de Andrés*.

6. *Actas de Tomás.*—Fueron escritas en siríaco en el siglo III por un autor que parece debió de pertenecer a la escuela de Bardesanes. Nos describen los viajes del apóstol en la India, su predicación, sus milagros y su martirio. Era usado, según el testimonio de San Epifanio, por los encratitas, los apostólicos e incluso por los maniqueos, como afirma San Agustín [152].

c) **Epístolas apócrifas.**—Son varias las cartas apócrifas, sobre todo las atribuidas a San Pablo. Nosotros nos limitaremos a recordar las principales.

1. *Carta de Abgar a Jesús y de Jesús a Abgar.*—Eusebio nos refiere que el rey de Edesa, Abgar, habiendo oído los grandes milagros que Jesús obraba en Palestina, le escribió rogándole que fuera a Edesa para curarle de una grave enfermedad. Jesús le habría respondido que no le era posible desplazarse hasta allí, pero le promete mandarle después de su ascensión un discípulo suyo para curarle [153]. Estas cartas no son evidentemente auténticas, aunque Eusebio pensase lo contrario. Fueron compuestas en el siglo II ó III con motivo de la conversión al cristianismo del rey de Edesa, Abgar IX (188-216).

2. *Doctrina de Addai.*—También es llamada *Acta de Tadeo* (Addai = Tadeo). Narra en forma más amplia lo mismo que la *Carta de Abgar*. Pero añade que Tadeo Apóstol fue el enviado de Jesús a Edesa para curar al rey; logrando, además, convertir a los edesenos a la fe cristiana. También dice que la santa cruz de Cristo había sido descubierta por Protonice, mujer de Claudio César, y que una imagen pintada de Jesús había sido llevada a Edesa. La obra fue compilada en lengua siríaca hacia el año 400, no antes del año 326, en que Santa Elena encontró la santa cruz [154].

3. *Carta de los apóstoles.*—Fue escrita después del año 150 d.C. por un gnóstico [155]. Es una carta circular o encíclica de los apóstoles dirigida a todas las Iglesias. En ella se refieren los últimos coloquios que Cristo habría tenido con sus discípulos después de la resurrección, acerca de la suerte de la Iglesia, de las señales de la parusía, de la resurrección, del juicio y de la retribución eterna. Por lo cual, también es llamada esta carta «Diálogos del Señor con sus discípulos» [156]. Contiene óptimos preceptos morales.

[149] Cf. MG 20,269.
[150] Cf. ML 42,626. Véase San Inocencio I, *Ep. ad Exup.*: ML 20,501s.
[152] Cf. MG 41,852.
[152] Cf. *De serm. Domini in Monte* 1,20,65: ML 34,1263.
[153] Cf. Eusebio, *Hist. Eccl.* 1,13,6-22: MG 20,121. Estas cartas tuvieron una gran difusión en la antigüedad, por el hecho de creer que su texto—principalmente el de la carta de Jesús—era una especie de talismán que defendía contra las enfermedades y las guerras. Cf. G. Phillips, *The Doctrine of Addai, the Apostle* (Londres 1876); J. Tixeront, *Les origines de l'Église d'Edesse et la légende d'Abgar* (París 1888); E. von Dobschütz, *Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus*: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 43 (1900) 422-486; S. Grébaut, *Les relations entre Abgar et Jésus*: Revue de l'Orient Chrétien (1918-19) 73-91.190-203.352-360; E. Lascaris, *Apócrifa carta de Jesucristo*: Oriente 2 (Madrid 1950) 33-36; A. Santos Otero, o.c., p.703-11.
[154] Cf. G. Bardy: RB 30 (1921) 110-134; G. M. Perrella, *I Luoghi Santi* (Piacenza 1936) 397.
[155] Cf. J. Delazer, *De tempore compositionis Epist. Apostolorum*: Ant 4 (1929) 257-92. 387-430.
[156] Cf. G. Bardy: RB (1921) 110-34; A. Vitti, *Epistula Apostolorum apocrypha*: VD 3 (1923) 367-73; 4 (1924) 210-18; J. Delazer, *Disquisitio in Epist. Apost.*: Ant 3 (1928) 369-406.

4. *Tercera epístola de San Pablo a los Corintios.*—Al hablar de las *Actas de Pablo* [157] hemos hecho ya mención de la correspondencia de Pablo con los fieles de Corinto.

5. *Epístola de Pablo a los Laodicenses.*—Parece ser una obra del siglo IV. El autor, tomando pie de Col 4,16, en donde San Pablo habla de una carta suya enviada a los laodicenses, compone dicha carta, compilándola con palabras y expresiones tomadas casi por entero de otras cartas de San Pablo, especialmente de la epístola a los Filipenses. El *Fragmento de Muratori* cita una carta a los Laodicenses, usada por los discípulos de Marción. Pero no parece ser la nuestra, ya que el texto latino que ha llegado hasta nosotros no contiene nada herético [158]. La carta a los Laodicenses en su texto latino se encuentra en varios códices antiguos de la Vulgata, como en el códice Fuldense (siglo VI) [159].

6. *Correspondencia entre Séneca y San Pablo.*—Comprende ocho cartas del filósofo Lucio Anneo Séneca a San Pablo y seis de Pablo a Séneca. Parece que fueron compuestas en latín en el siglo IV, pues son conocidas por San Jerónimo [160] y por San Agustín [161]. Séneca admira grandemente la doctrina del Apóstol, pero deplora la imperfección literaria con la que es expresada. Las cartas, sin embargo, son de pocos vuelos literarios, compuestas en un estilo rudo y bastante imperfecto [162].

d) **Apocalipsis apócrifos.**—También hay apocalipsis apócrifos atribuidos a casi todos los apóstoles. Los más importantes son éstos:

1. *Apocalipsis de Pedro.*—Es una obra escrita en griego en el siglo II. Gozó de gran autoridad en los primeros siglos de la Iglesia, como vemos por las alusiones de Clemente Alejandrino [163], San Metodio [164], Eusebio [165] y San Jerónimo [166], que la consideran apócrifa. El texto completo de este apocalipsis se nos ha conservado en una versión etiópica, publicada por primera vez en el año 1910 por S. Grébaut [167]. Desarrolla los siguientes temas: Jesús está sentado sobre el monte de los Olivos, y sus discípulos le ruegan que les indique las señales del fin del mundo y de la parusía [168]. Les responde anunciándoles que su venida se llevará a cabo con gran majestad, y les recuerda la parábola de la higuera [169], explicándosela con mucho detalle. Les predice que Enoc y Elías serán enviados al fin del mundo para resis-

157 Cf. supra p.398ss.
158 Cf. E. Tisserant, *La version mozarabe de l'épître aux Laodicéens:* RB 7 (1910) 249-53.
159 El texto se puede ver en E. Nestle, *Novum Testamentum graece et latine* (Stuttgart 1937) p.XII. Cf. también K. Pink, *Die pseudo-paulinischen Briefe:* Bi 6 (1925) 179-200.
160 Cf. *De viris illustr.* 12: ML 23,629.
161 Cf. *Epist.* 153,14: ML 33,659; *De civ. Dei* 6,10,1: ML 41,190.
162 Cf. A. Fleury, *Saint Paul et Sénèque* I-II (París 1853); K. Deissner, *Paulus und Seneca* (Gütersloh 1917); E. Liénard, *Sur la correspondance apocryphe de Sénèque et de S. Paul:* Rev. belge de philologie et d'histoire 11 (1932) 5-23; A. Kurfess, *Zu dem apokryphen Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus:* Aevum 26 (1952) 42-48.
163 Cf. en Eusebio, *Hist. Eccl.* 6,14,1: MG 20,549.
164 Cf. *Symposion* 9,1: MG 18,180.
165 Cf. MG 20,269. Según Sozomeno (*Hist. Eccl.* 7,19: MG 67,1477) se leía todavía en el siglo V en Palestina en el día de Parasceve.
166 Cf. *De viris illustr.* 1: ML 23,609.
167 *Littérature éthiopienne pseudo-clémentine:* Rev. de l'Orient chrétien 15 (1910) 198-214. 307.425.
168 Cf. Mt 24,3.
169 Cf. Mt 24,32s.

tir al anticristo, y les describe las horribles señales que han de preceder a la resurrección y al juicio final. Después muestra a sus discípulos los tormentos infligidos en el infierno a los pecadores, y la gloria y felicidad de los elegidos en el cielo. Finalmente, Jesucristo sube al cielo en compañía de Moisés y Elías [170].

2. *Apocalipsis de Pablo.*—Como su autor pretende que el escrito fue descubierto durante el reinado de Teodosio (379-395) en una caja de mármol encontrada en los cimientos de la casa de San Pablo de Tarso, es probable que haya sido compuesto a fines del siglo IV. La obra es conocida por San Agustín [171] y rechazada como apócrifa por el *Decreto Gelasiano*. Según Sozomeno [172] era muy leída por los monjes en su tiempo. El autor toma pie de las palabras de San Pablo en 2 Cor 12,2-4, según el cual, al ser arrebatado al cielo, había oído «palabras inefables que el hombre no puede decir», y pretende manifestar las cosas oídas por el Apóstol. Presenta a Pablo visitando, acompañado de un ángel, la morada de los justos en el otro mundo, en donde ve a la Santísima Virgen, a los patriarcas, a Moisés, a los profetas. Después es conducido por el ángel a ver un río de fuego en donde los malvados son castigados. Pablo obtiene para los condenados en el infierno que un día al año, el día de Pascua, cesen los tormentos [173]. Esta obra sobresale por sus vuelos poéticos. Era muy leída en la Edad Media. Dante se sirvió de ella para la composición de la *Divina Comedia* [174].

3. *Dos apocalipsis de la Santísima Virgen María.*—El *primero* fue compuesto en griego en el siglo IX. Presenta a la Santísima Virgen visitando el infierno, y por su intercesión se concede a los condenados poder glorificar a la Santísima Trinidad en el día de Pentecostés. El *segundo* apocalipsis, escrito en etíope en el siglo VII, nos muestra a la Virgen María, orando sobre el Gólgota, que ve a los condenados en el infierno, y les obtiene la mitigación de las penas desde la víspera del viernes hasta la mañana del lunes. Parece depender del *Apocalipsis de Pablo* [175].

4. *Apocalipsis de Tomás.*—Por los fragmentos que poseemos de esta obra se ve que fue compuesta por un gnóstico-maniqueo en el siglo IV. Contiene las palabras que Jesucristo dirigió a Tomás acerca de las señales que anunciarían el fin del mundo. Estas señales están distribuidas en siete días [176].

5. *Apocalipsis de Juan.*—Existen tres apocalipsis de Juan. El *primero* comprende las respuestas de Cristo a San Juan a propósito del anticristo, de la resurrección, del estado de los hombres después de

[170] Cf. F. NAU, *Note sur un nouveau texte de l'Apocalypse de St. Pierre:* Revue de l'Orient chrétien 15 (1910) 441s; M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* p.505-521; K. PRÜMM, *De genuino Apocalypsis Petri textu:* Bi 10 (1929) 62-80; F. SPITTA, *Die Petrusapokalypse und der zweite Petrusbrief:* ZNTW 12 (1911) 237-242; P. DE AMBROGGI, *Apocrifi di S. Pietro,* en *Enciclopedia Cattolica* 9 (1952) 1421-1423.

[171] Cf. *In Ioann.* tr.98,8: ML 35,1885; *Enarr. in Ps.*105 n.2: ML 37,1406.

[172] Cf. *Hist. Eccl.* 7,19: MG 67,1477.

[173] Cf. A. CABASSUT, *La mitigation des peines de l'enfer d'après les livres liturgiques:* RHE 23 (1927) 65-70; A. LANDGRAF, *Die Linderung der Höllenstrafen nach der Lehre der Frühscholastik:* ZKT 60 (1936) 299-370; R. P. CASEY, *The Apocalypse of St. Paul:* JTS 34 (1933) 1-32.

[174] Cf. *Divina Comedia:* Inf. 2,28. Véase G. RICCIOTTI, *L'Apocalissi di Paolo siriaca.* I: *Introduzione, testo e commento.* II: *La cosmologia della Bibbia e la trasmissione fino a Dante* (Brescia 1932).

[175] Cf. MANSON, *Miscellanea apocalyptica:* JTS (1945) 41-45.

[176] Cf. E. HAULER, *Zu den neuen lateinischen Bruchstücken der Thomasapokalypse:* Wiener Studien 30 (1908) 308-340; P. BIHLMEYER, *Un texte non interpolé de l'Apocalypse de Thomas:* RevBen 28 (1911) 270-282.

la resurrección, de la destrucción del mundo por el fuego y de su renovación. El *segundo* también contiene respuestas de Jesús a preguntas que le había dirigido Juan. Las respuestas tratan de los pecados de apostasía, de incesto, de profanación del día de domingo, del ayuno, del significado de las ceremonias litúrgicas, del honor que se ha de tributar a los sacerdotes, del bautismo, de la caridad [177]. El *tercero* narra que Juan fue llevado al cielo sobre las alas de los querubines y allí le fue mostrado el paraíso terrestre, el estado de Adán antes y después de la caída, el orden del mundo y las fuerzas ocultas por las que se rige la naturaleza [178].

Existen todavía otros apocalipsis apócrifos de menor importancia, como el *Apocalipsis de Bartolomé*, de *Esteban*, de *Zacarías*, de *Daniel*, de *Esdras*.

IV. Los ágrafa

Los *ágrafa* (ἄγραφα) no han de ser confundidos con los apócrifos. *Agraphon*, etimológicamente, designa «toda palabra aislada atribuida a Jesús por el cauce de la Tradición y no registrada en nuestros evangelios canónicos» [179]. Según el evangelio de San Juan [180], no todo lo que hizo y enseñó Jesús está escrito... Por este motivo se puede pensar razonablemente que muchas frases de Cristo hayan podido ser conservadas y propagadas oralmente.

Encontramos «ágrafa» de nuestro Señor en diversos escritos antiguos. En el Nuevo Testamento—fuera de los evangelios—tenemos un solo ejemplo de «ágrafa» cierto; es el que nos refiere San Pablo en su sermón a los ancianos de Efeso: «Conviene recordar las palabras del Señor Jesús, que él mismo pronunció: Mejor es dar que recibir» [181]. Es también posible que el dicho de San Pablo: «Digno es el obrero de su salario» y «no pondrás bozal al buey que trilla» [182], se refiera no a una cita del evangelio de San Lucas (10,7), sino a un dicho del Señor que conocía por tradición. En el códice D^e del siglo VI se introduce este «ágraphon»: «Mas vosotros haced por crecer (partiendo) de lo pequeño, y no por disminuir (partiendo) de lo más grande» [183]. El mismo códice en Lc 6,4 tiene este dicho: «Habiendo visto Jesús a uno que trabajaba en sábado, le dijo: 'Hombre, si te das cuenta de lo que haces, dichoso de ti; pero, si no, maldito eres y transgresor de la ley'».

Los escritos de los Padres nos ofrecen también numerosos «ágrafa». Sin embargo, son pocos los que parecen ser auténti-

177 Cf. Fr. Nau, *Une deuxième Apocalypse apocryphe grecque de S. Jean*: RB (1914) 209-221.
178 Cf. Wallis Budge, *Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt* (Londres 1912) 59ss.
179 Cf. L. Vaganay, *Agrapha*: DBS I (1928) 162.
180 Cf. Jn 21,25.
181 Cf. Act 20,35.
182 Cf. 1 Tim 5,18.
183 Cf. *Codex Bezae* en Mt 20,28. Véase H. J. Vogels: BZ 12 (1914) 369-390.

cos. A. Resch admitió 74 «ágrafa» auténticos en un principio [184]; pero en la segunda edición de su obra los redujo a sólo 36 [185]. Ropes considera como auténticos 22 [186], y L. Vaganay cree que tan sólo cuatro tienen visos de ser auténticos [187]. De donde se puede concluir que son extremadamente raras las palabras de Jesús que hayan llegado hasta nosotros a través de un cauce distinto del evangélico. Como ejemplos de los ágrafa transmitidos por los Padres, damos los siguientes: «Así, dice, los que pretenden verme a mí y conseguir mi reino, han de alcanzarme a fuerza de tribulaciones y sufrimientos» [188]. «Justamente, pues, la Escritura, en su deseo de que nos hagamos dialécticos de esta categoría, nos exhorta: 'Sed banqueros expertos, rehusando lo (malo) y reteniendo lo bueno'» [189]. «Dice, pues, Jesús: 'Me hice débil por los débiles, y pasé hambre por los hambrientos, y sed por los sedientos'» [190]. «Por lo cual dice el Salvador: 'El que anda cerca de mí, anda cerca del fuego; mas el que está lejos de mí, lejos está de (mi) reino'» [191]. «Se ha dicho también acerca de esto: 'Que sude la limosna en tus manos hasta tanto que sepas a quién se la vas a dar'» [192].

También se encuentran numerosos ágrafa en escritores ascéticos musulmanes. Pero son en general de época muy tardía (s.XI y XII) y, en consecuencia, tienen pocas probabilidades de ser auténticos. La colección más completa de estos dichos fue publicada por Miguel Asín Palacios en la *Patrologia Orientalis* [193].

Los críticos modernos se guían por tres criterios para determinar la autenticidad de los ágrafa: *a)* que el dicho tenga en su favor no uno, sino diversos testimonios que sean entre sí independientes; *b)* que estos diversos testimonios sean dignos de fe; *c)* que la enseñanza del «ágraphon» esté conforme con la enseñanza auténtica de Jesús [194].

184 Cf. A. RESCH, *Agrapha. Aussercanonische Evangelienfragmente:* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 5,4 (Leipzig 1889).

185 ID., *Aussercanonische Schriftfragmente gesammelt und untersucht und in zweiter völlig neubearbeiteter durch Alttestamentliche Agrapha vermeheter Auflage:* ibid., 30,3 (1906).

186 Cf. J. H. ROPES, *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind:* ibid., 14,2 (1896).

187 Cf. L. VAGANAY, *Agrapha:* DBS I 159ss.

188 Cf. *Epist. de Bernabé* 7,11.

189 Cf. CLEMENTE ALEJANDRINO, *Strom.* 1,28,177,2: MG 8,924; ORÍGENES, *In Mt* t.27; SAN CIRILO DE JERUSALÉN, *Catech.* 6,26; SAN BASILIO, *In Is* 1,22. Véase J. RUWET, *Les Agrapha dans les oeuvres de Clément d'Alexandrie:* Bi 30 (1949) 133-160.

190 Cf. ORÍGENES, *In Mt* 13,2: MG 13,1097.

191 Cf. DÍDIMO, *In Ps* 88,8: MG 39,1488.

192 Cf. *Didajé* 1,6.

193 Cf. *Patrologia Orientalis* 13,3 (1916); 19,4 (1926); ASÍN PALACIOS, *In opus cui titulus, 'Logia et Agrapha Domini Iesu apud Moslemicos scriptores, asceticos praesertim usitata' animadversiones:* RB 36 (1927) 76-83; R. DUNKERLEY, *The Muhammedan Agrapha:* ExpTim 39 (1927-1928) 167-171.230-234.

194 Cf. G. M. PERRELLA, o.c., p.192 n.176. Véase también B. JACKSON, *Twenty-Five Agrapha or Extra-Canonical Sayings of Our Lord* (1900); E. MANGENOT, *Agrapha:* DTC I 625-627; E. KLOSTERMANN, *Zu den Agrapha:* ZNTW 6 (1905) 104-106; E. NESTLE, *Ein früher Agrapha-*

V. Los «logia»

Entendemos por *logia* (λόγια) supuestos dichos o frases breves de Jesús descubiertos recientemente en fragmentos de papiro, encontrados principalmente en Egipto. La primera colección de *logia* fue hallada en Oxyrinco (hoy Behnesan) el año 1897 por B. P. Grenfell y A. S. Hunt, de la *Egypt Exploration Fund*; después se fueron encontrando otras colecciones de *logia* en Oxyrinco y en otros lugares [195]. Algunos de estos dichos muestran mucha semejanza con palabras y frases de Jesús tal como se encuentran en los sinópticos. Otros, en cambio, parecen ser opuestos al espíritu del Evangelio. Los críticos hoy día creen que los *logia* provienen de colecciones privadas de dichos del Señor, hechas a manera de florilegio, apoyándose en algún escrito evangélico. Harnack y Preuschen piensan que ese escrito evangélico sería el *Evangelio de los Egipcios*. Sin embargo, a esto se oponen Batiffol y White que señalan el *Evangelio de los Hebreos* como la fuente de los logia [196].

Como muestra de los *logia*, vamos a aducir algunos ejemplos tomados de una hoja de papiro del siglo II-III encontrada en Oxyrinco en 1897. «Dice Jesús: 'Si no hacéis abstinencia

Sammler: ZNTW 11 (1910) 86-87; N. Noguer, *Los dichos de Jesús llamados 'Logia' y 'Agrapha'*: Razón y Fe 51 (1918) 19-29.204-226; E. Jacquier, *Les sentences du Seigneur extracanoniques*: RB 15 (1918) 93-135; L. G. da Fonseca, *Agrapha*: VD 2 (1922) 271-280; E. Besson, *Les Logia Agrapha: Paroles du Christ qui ne se trouvent pas dans les Évangiles canoniques* (Bihorel-lez-Rouen 1923); T. Schneider, *Das prophetische 'Agraphon' der Epistola Apostolorum*: ZNTW 24 (1915) 151-154; R. Dunkerley, *The Unwritten Gospel Ana and Agrapha of Jesus* (Londres 1925); L. Vaganay, *Agrapha*: DBS I (1928) 159-198; J. J. Gómez, *Loguia o dichos del Señor extraevangélicos* (Murcia 1935); U. Holzmeister, *Un logion de Jesús...*: VD 21 (1941) 69-73; J. Ruwet, *Les Agrapha dans les oeuvres de Clément d'Alexandrie*: Bi 30 (1949) 133-160; F. Amiot, *Évangiles Apocryphes* (París 1952) 28-36; A. Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos* (BAC, Madrid 1956) 115-130.

[195] Cf. P. B. Grenfell-A. S. Hunt, *Sayings of Our Lord* (Londres 1897); Id., *The Oxyrhynchus Papyri* I (Londres 1898) 1-3 n.1; P. Batiffol, *Les logia du papyrus de Behnesa*: RB 6 (1897) 501-515; Id., *Nouveaux fragments évangeliques de Behnesa*: RB (1904) 481-493; M. J. Lagrange: RB 5 (1908) 538-553.

[196] Cf. B. P. Grenfell-A. S. Hunt, *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel from Oxyrhynchus*, edited with translation and commentary (Londres 1904); A. Hilgenfeld, *Neue gnostische Logia Jesu*: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 47 (1904) 414-418. 567-573; E. Preuschen, *Antilegomena* (1905²) 22-26; Ch. Taylor, *The Oxyrhynchus Sayings of Jesus Found in 1903 with the Sayings Called 'Logia' Found in 1897*: A Lecture (Oxford 1905); Id., *The Oxyrhynchus and Other Agrapha*: JTS 7 (1906) 546-562; E. Jacquier, *Les sentences du Seigneur extracanoniques*: RB 15 (1918) 93-135; N. Noguer, *Los dichos de Jesús llamados Logia y Agrapha*: Razón y Fe 51 (1918) 19-29.204-226; J. A. Robertson, *Sayings of Jesus of Nazareth* (Londres 1920); H. G. Evelyn White, *The Sayings of Jesus from Oxyrhynchus* (Cambridge 1920); M. J. Lagrange, *Une des paroles attribuées à Jésus*: RB 30 (1921) 233-237; Id., *La seconde parole d'Oxyrhynque*: RB 31 (1922) 427-433; W. Schubart, *Das zweite logion Oxyrhynchus*: ZNTW 20 (1921) 215-223; Bartlet Vernon, *The Oxyrhynchus Sayings of Jesus in a New Light*: Expositor 48 (1922) 136-159; A. Deissmann, *Licht vom Osten* (1923³) 363; A. T. Robertson, *The Christ of the Logia* (Nueva York 1924); J. H. Jenkinson, *The Unwritten Sayings of the Lord* (Londres 1925); E. Buonaiutti, *Detti extracanonici di Gesù* (Roma 1925); J. J. Gómez, *Logia o dichos del Señor extraevangélicos* (Murcia 1935); Bonaccorsi, *Vangeli Apocrifi* I (1948) XIX-XX.48-57; A. de Santos Otero, *Los Evangelios apócrifos* (BAC, Madrid 1956) 92-101.

del mundo, no encontraréis el reino de Dios; y si no observáis el sábado, no veréis al Padre'». Otro dicho: «Dice Jesús: 'Estuve en medio del mundo y me dejé ver de ellos en carne; y encontré a todos ellos ebrios y no di con ninguno que estuviera sediento entre ellos'». Otro logia: «Dice Jesús: 'Donde hay uno solo yo estoy con él. Levanta la piedra, y allí me encontrarás; hiende el leño, y yo allí estoy'».

HISTORIA DEL TEXTO SAGRADO

BIBLIOGRAFIA

A) Obras que tratan del texto de ambos Testamentos en general

A. Loisy, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible* (Amiéns 1892); A. Gil Ulecia, *Introducción general a la Sagrada Biblia* (Madrid 1950); R. Cornely-A. Merk, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium*: CSS (París 1926); A. Vaccari, *De Textu*, en *Institutiones Biblicae* I 3 (Roma 1927); G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo* (Florencia 1934); F. G. Kenyon, *Our Bibel and the Ancient Manuscripts* (Londres 1939[5]); J. Prado, *Praelectionum Biblicarum compendium. I. Propaedeutica*, 4.ª ed. retractata (Madrid 1943); G. M. Perrella, *Introducción general a la Sagrada Escritura*. Traducción española (Madrid 1954); C. van Puyvelde-B. Botte, *Manuscrits bibliques:* DBS 5,27 (1954) 793-835; H. Höpfl-L. Leloir, *Introductio generalis in Sacram Scripturam* (Roma 1958); R. Rábanos, *Propedéutica bíblica. Introducción general a la S. Escritura* (Salamanaca 1960).

B) Obras referentes al texto del A. T.

Fr. Buhl, *Kanon und Text des Alten Testament* (Leipzig 1891); Ch. D. Ginsbug, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Londres 1897); P. Kahle, *Der masoretische Text des A. T. nach der Ueberlieferung der babil. Juden* (Leipzig 1902); N. Peters, *Der Text des A. T. und seine Geschichte:* BZF 5,6-7 (Münster 1912); J. Kennedy, *An Aid to the Textual Emendment of the O. T.* (Edimburgo 1928); L. Dennefeld, *Critique textuelle de l'A. T.*: BDS 11 (1934) 240-256; J. Vandervorst, *Introduction aux textes hébreu et grec de l'A. T.* (Malinas 1935); J. Coppens, *La critique du texte hébreu de l'A. T.* (Lovaina 1950); B. J. Roberts, *The O. T. Text and Versions* (Cardiff 1951); E. Würthwein, *Der Text des A. T. Eine Einführung in die Biblia Hebraica von Rudolf Kittel* (Stuttgart 1952); E. Dhorme, *Le texte hébreu de l'A. T.:* RHPR 35 (1955) 129-144; P. Kahle, *The Ben Asher Text of the Hebrew Bible:* Orientalia Suecana 4 (1955) 43-52; A. Vaccari, *Parole rovesciata e critiche errate nella Bibbia ebraica:* Studi orient. G. Levi della Vida 2 (Roma 1956) 555-566; A. Ramírez, *Un texto puntuado y Masora de la escuela de Ahron ben Moseh ben Asser:* Bi 10 (1929) 200-213; F. Pérez Castro, *Problemas de las fuentes de conocimiento del hebreo premasorético:* Sef 8 (1948) 145-187; J. Coppens, *La critique textuelle de l'A. T. Solutions anciennes et données nouvelles:* ETL 35 (1960) 466-475.

C) Obras referentes al texto del N. T.

J. P. Martin, *Introduction à la critique textuelle du N. T.* I-V (París 1882-1886); E. Nestle, *Einführung in das griechische N. T.* (Göttingen 1897); K. Lake, *The Text of the N. T.* (Londres 1900); F. G. Kenyon, *Handbook to the Textual Criticism of the N. T.* (Londres 1901); Id., *Recent Developments in the Textual Criticism of the Greek Bible* (Londres 1933); C. R. Gregory, *Textkritik des N. T.* I-III (Leipzig 1900-1909); Id., *Einleitung in das N. T.* (Leipzig 1909); H. von Soden, *Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreich-*

baren Textgestalt I 1-3 (Berlín 1902-1910); C. H. TURNER, *Historical Introduction to the Textual Criticism of the N. T.*: JTS 10 (1908s) 13-28.161-182. 354-374; 11 (1909s) 1-24.180-210; E. MANGENOT, *Texte du N. T.*: DB, V (1912) 2113-2135; E. JACQUIER, *Le N. T. dans l'Église chrétienne.* II: *Le Texte du N. T.* (París 1913); H. J. VOGELS, *Handbuch der neutestamentlichen Textkritik* (Münster 1923); A. T. ROBERTSON, *An Introduction to the Textual Criticism of the N. T.* (Nueva York 1925); J. M. BOVER, *Critica textualis Novi Testamenti in crisim revocata. Principia tenenda atque applicanda:* EstBibl 1 (1929) 329-353; ID., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina.* Prolegomena (Madrid 1943) IX-LXXX; G. MILLIGAN, *The N. T. and its Transmission* (Londres 1932); M. MEINERTZ, *Einleitung in das N. T.* (Paderborn 1933) 32-76; L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* (París 1934); T. AYUSO, *El texto cesariense del papiro Chester Beatty en el Evangelio de S. Marcos:* EstBibl 4 (1934) 268-281; ID., *¿Texto cesariense o precesariense? Su realidad y su trascendencia en la crítica textual del Nuevo Testamento:* Bi 16 (1935) 369-415; M. J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du N. T.* II: *Critique textuelle:* EB (París 1935); K. LAKE, *De Westcott et Hort au Père Lagrange:* RB (1939) 497-505; E. MASSAUX, *État actuel de la critique textuelle du N. T.*: NRTh 75 (1953) 703-726; M. E. BOISMARD, *Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième Évangile:* RB 60 (1953) 347-371; W. K. CLARK, *The Effect of Recent Textual Criticism upon N. T.*, en *Studies... C. H. Dodd* (Cambridge 1956) 27-51; J. DUPLACY, *Où en est la critique textuelle du N. T.?:* RSR 45 (1957) 419-441; L. D. TWILLEY, *The Origin and Transmission of the N. T.* (Edimburgo 1957); J. R. JANEWAY, *An Investigation of the Textual Criticism of the N. T. Done by Spanish Scholars to the Theories and Text of Westcott Hort.* Diss. Univ. of Southern California (1957) (cf. EstBibl 32 [1958] 472-473); K. ALAND, *The Present Position of N. T. Textual Criticism:* Studia Evangelica (Berlín 1959) 717-731; J. DUPLACY, *Où en est la critique textuelle du N. T.?* (París 1959); ID.: RSR 50 (1962) 242-63.

INTRODUCCION

Después de haber estudiado, en los tratados de *Inspiración* y del *Canon*, qué libros son inspirados y gozan, por lo tanto, de autoridad divina, debemos ahora investigar si dichos libros han llegado hasta nosotros *íntegros* e *incorruptos*.

De poco nos valdría que Dios hubiera inspirado a los autores sagrados si los libros inspirados hubieran llegado hasta nosotros tan corrompidos que no leyéramos ya en ellos la verdadera palabra de Dios. Por eso es de suma importancia saber con certeza si los Libros Sagrados nos han sido conservados íntegros e incorruptos.

Esto constituye un hecho histórico que podemos conocer no sólo por el testimonio de la Iglesia, sino también por la *historia del texto sagrado* y por la *historia de las versiones antiguas.* Es un hecho que el texto sagrado se difundió en las lenguas originales, pero también mediante las diferentes versiones. Por consiguiente, trataremos primero del *texto original*, ya que sólo a él compete propiamente la inmunidad de error. Y en segundo lugar estudiaremos las *versiones*.

La finalidad principal de este tratado es demostrar que los libros canónicos, al menos en cuanto a *lo substancial*, se han conservado *íntegros* en la Iglesia católica. Esto se verá al estudiar los textos originales y las diversas versiones tanto en sí mismas como en sus mutuas relaciones. Este mismo estudio proporcionará luego los medios para corregir o para reconstruir el texto primitivo. En esto consiste precisamente la *crítica textual*, de gran importancia hoy día en el estudio de la Sagrada Escritura.

CAPITULO I

El texto original de la Biblia

I. El texto hebreo-arameo del Antiguo Testamento

1. **Nociones preliminares.**—Las lenguas antiguas en las que fueron escritos los Libros Sagrados son tres: la *hebrea*, la *aramea* y la *griega*.

En *hebreo* fueron escritos casi todos los libros del Antiguo Testamento, exceptuando algunas partes aramaicas de los libros de Esd y Dan. Los libros deuterocanónicos del Antiguo Testamento nos han sido conservados únicamente en su versión griega. Sin embargo, del Eclo se ha encontrado más de la mitad del texto original hebreo en el año 1896 en la «Geniza»

de El Cairo [1]. También se han encontrado fragmentos hebraicos en Qumrân de los libros de Tob y del Eclo [2].

En lengua *aramea* fueron compuestas ciertas partes de los libros de Esdras: 4,8-6,18; 7,12-26; de Daniel 2,4b-7,28 y Jer 10,11. También se encuentran dos vocablos arameos en Gén 31,47, y muchos aramaísmos en los libros escritos en hebreo en época tardía. Además, el evangelio de San Mateo fue escrito originariamente en arameo, pero nos ha llegado únicamente en su versión griega [3].

En *griego* fueron escritos todos los libros del Nuevo Testamento, exceptuando el evangelio de San Mateo, que, sin embargo, nos ha sido conservado únicamente en griego. Del Antiguo Testamento también fueron compuestos en griego el libro de la Sabiduría y el 2 de los Macabeos. Tenemos, además, la versión griega de todos los libros del Antiguo Testamento hecha entre los siglos III y II a.C., y que suele llamarse la versión de los Setenta (LXX) [4].

2. **La lengua hebrea y aramea.**—Ambas pertenecen a la gran familia de las lenguas *semíticas*, que abarca las siguientes lenguas: la asiro-babilónica, la cananea, la fenicia, aramea, hebrea, árabe y etiópica.

Las lenguas *asiro-babilónicas* o *acádicas*—diversas de la lengua *sumeria*, que no pertenece a la familia semítica—constituyen la rama semítica oriental. Vinieron nuevamente a la luz en el siglo pasado con motivo del hallazgo en Mesopotamia de numerosos documentos cuneiformes. Estos documentos, escritos sobre tabletas de arcilla endurecidas al sol o al fuego, se extienden desde el tercer milenio a.C. hasta casi el comienzo de la era cristiana.

La lengua *cananea* era el idioma usado en Canaán antes de ser conquistada por los hebreos. Comprendía diversos dialectos: el *antiguo cananeo* [5], el *fenicio-púnico* [6], el *moabítico* [7] y el *hebreo*, tanto el *extrabíblico* como el *bíblico* [8].

[1] Cf. HÖPFL-MILLER-METZINGER, *Introductio specialis in Vetus Testamentum* (Roma 1946) n.431.

[2] Cf. J. T. MILIK, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda* p.29ss.

[3] Cf. H. HÖPFL-B. GUT, *Introductio specialis in N. T.* (Roma 1949) p.40 n.61.

[4] Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, *Introductio Generalis in Sacram Scripturam* (Roma 1958) 222 n.326.

[5] Nos es conocido por los documentos descubiertos en el año 1929 en Ras Shamra-Ugarit (Siria) del siglo XX a.C., y por las cartas de Tell el-Amarna, del siglo XV-XIV a.C. Véase R. DE LANGHE, *Les Textes de Ras Shamra-Ugarit et leurs rapports avec l'A. T.* 2 vols. (Gembloux-París 1945); C. VIROLLEAUD, *Les nouveaux textes alphabétiques de Ras Shamra*: Syria 30 (1953) 187-195.

[6] Lo usaban los fenicios y los cartagineses, descendientes de los fenicios.

[7] Lo conocemos por la estela de Mesa (año 840 a.C.), descubierta en Dibón (Transjordania) el año 1868. Cf. R. DUSSAUD, *Les monuments palestiniens et judaïques* (París 1912); M. J. LAGRANGE: RB 10 (1901) 522-545; A. VACCARI: VD 2 (1922) 274-78.309-13.341-45.

[8] El extrabíblico es conocido por los ostraka de Lakish y de Samaria (s.VI y IX), por la

La lengua *aramea* pertenece a la rama semítica oriental. Se divide en *aramea occidental* (bíblica, palmirense, nabatea, palestinense, samaritana) y *aramea oriental* (babilónica, mandea, siríaca). En la antigüedad, la lengua aramea fue llamada erróneamente, a causa de Dan 2,4, lengua *caldea* [9].

A la rama semítica *occidental meridional* pertenecen la lengua *árabe* (coránica, minea, sabea) y la *etiópica* (ge'ez, amhara, tigre).

3. **La escritura hebrea y aramea.**—a) *Hebreo* proviene de la voz *hibriym,* con la cual se designaba a los israelitas. Una tal designación puede provenir del hecho de ser descendientes de *Heber* [10], o porque provenían de la región de *allá ('eber),* del otro lado del Eufrates. Spiegelberg [11] cree que el verbo *'abar* significaría «emigrar». De donde se seguiría que los *hibriym* serían los nómadas (beduinos) del desierto [12].

La expresión «lengua hebrea» aparece por primera vez en el prólogo del Eclesiástico (s.II a.C.). En otros lugares de la Sagrada Escritura es llamada lengua de Canaán [13], lengua judía [14].

En el año 1929 fueron encontradas en Ras Shamra (Ugarit), en Siria, tabletas escritas en alfabeto cuneiforme, que remontan al parecer al siglo XX a.C. Tal vez constituyan los primeros vestigios de la lengua cananea, ya bastante parecida a la lengua hebrea. Sin embargo, los autógrafos primitivos del Antiguo Testamento fueron escritos no con escritura cuneiforme, como han pensado algunos autores [15], sino en caracteres fenicios, como parecen suponerlo los monumentos más antiguos que poseemos de la lengua hebrea. El alfabeto fenicio, en efecto, existía ya en el siglo XIII a.C. [16], como lo demuestran las inscripciones encontradas en la ciudad de Byblos. Las inscripciones protosinaíticas de Serabit el-Jadem (Sinaí) indican a su vez que en los siglos XVIII-XVII-XVI ya se conocía la existencia de un alfabeto semítico bastante parecido al feni-

inscripción de Siloé (s.VIII), por el calendario de Gezer (s.VII-VI), etc. El bíblico se presenta en la literatura míshnica, talmúdica y neohebraica.

9 Cf. P. DHORME, *Langues et écritures sémitiques* (París 1930); G. MESSINA, *L'Aramaico antico* (Roma 1934); H. H. ROWLEY, *The Aramaic of the O. T.* (Oxford 1929).

10 Cf. Gén 10,24s; 11,14.

11 Cf. W. SPIEGELBERG, *Der Name der Hebräer:* Orientalische Literaturzeitung 10 (1907) 618-620.

12 Cf. Jer 2,6, que es aducido por Spiegelberg en favor de su modo de pensar.

13 Cf. Is 19,18. Véase RB (1913) 369-393; (1914) 35-59.344-372.

14 Cf. 2 Re 18,26; Neh 13,24. Los rabinos la llamaban «lengua sagrada».

15 Cf. E. NAVILLE, *L'Ancien Testament a-t-il été écrit en hébreu?* (París 1913); P. RIESSLER, *Der Urtext der Bücher Esdras und Nehemias:* BZ 4 (1906) 113-118. En favor de la escritura fenicia están la mayoría de los autores. Véase H. GRESSMANN, *Les témoignages de la langue hébraique:* RevThPh 4 (1916) 229-237; S. RONZEVALLE, *Langues et écritures en Israel:* RSR 7 (1917) 353-417; véase también RB 11 (1914) 610ss; 14 (1917) 309-11.

16 Cf. RB 22 (1925) 161-169.

cio [17]. Esto nos lleva a «admitir con D. Deringer [18] que, *al menos* hacia la mitad del II milenio a.C., el alfabeto semítico septentrional estaba ya formado; y no sólo esto, sino que las formas de sus signos eran *grosso modo* tales cuales se nos presentan en las inscripciones hebraicas antiguas y en las más antiguas de las fenicias».

Los Libros Sagrados del Antiguo Testamento fueron compuestos durante un período de tiempo muy largo, que abarca desde el siglo XV a.C. hasta el siglo II a.C. Durante todo este período sufrieron muchos cambios en su estructura literaria.

Los hebreos usaron en un principio los caracteres fenicios para escribir su lengua [19]. Sólo más tarde, principalmente después del exilio babilónico, adoptaron los caracteres arameos. Hoy día la escritura corriente del hebreo la constituyen los caracteres *cuadrados* [20], que provienen de la escritura aramea, la cual, a su vez, se deriva de la fenicia. Esta evolución de la escritura fenicio-hebrea-aramea comenzó ya en el siglo XIII antes de Cristo, como lo demuestran los documentos epigráficos [21].

La escritura hebrea originariamente carecía de signos vocálicos. Sin embargo, en sustitución de ellos empleaba ciertas consonantes que se llamaban *matres lectionis*, porque eran las que engendraban la lectura. En época muy posterior (s.VI-X después de Cristo), los masoretas inventaron varios sistemas de signos y puntos, puestos sobre o debajo de las consonantes, para representar las vocales. Se distinguen dos sistemas principales de vocalización: el *tiberiense*, que generalmente tiene los signos debajo de las consonantes, y es el adoptado generalmente en las biblias impresas; y el *babilónico*, que coloca los signos vocálicos sobre las consonantes.

b) La lengua *aramea* era la lengua internacional y diplomática de la antigüedad [22]. La empleaban los reyes de Asiria,

[17] Cf. A. Barrois, *Aux mines du Sinai:* RB (1930) 578-98; Id., *Manuel d'archéologie biblique* II p.148-149; W. F. Albright, *Exploring in Sinai with the University of California African Expedition:* BASOR 109 (1948) 5-20.

[18] *L'Alfabeto nella storia della civiltà* (Florencia 1937) p.280; cf. A. Bea, *Die Entstehung des Alphabets; eine kritische Uebersicht:* Miscellanea Mercati II (Ciudad del Vaticano 1946) p.1-35.

[19] Esto se ve por la inscripción de Siloé de hacia el año 700 a.C. descubierta en el 1880 (cf. 2 Crón 32,30; 2 Re 20,20; Eclo 48,19). Es hebrea y escrita en caracteres antiguos parecidos a los de Mesa (D. Deringer, *Le iscrizioni antico-ebraiche* p.81ss).

[20] La escritura cuadrada era la forma más elegante de escribir de los arameos. El Talmud de Babilonia *(Sanhedrin* 21b) atribuye a Esdras la transcripción de la Ley en caracteres arameos.

[21] Las diversas fases y modalidades de esta evolución pueden ser reconocidas en los documentos más antiguos que han llegado hasta nosotros: Papiros de Elefantina, Documentos de Qumrân, Papiro Nash, etc. Cf. F. M. Cross, *The Evolution of the Proto-Canaanite Alphabet:* BASOR n.134 (abril 1954) 15-24; A. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique* II p.114; S. Moscati, *L'epigrafia ebraica antica* (Roma 1951) p.6-7; G. Boson, *L'origine dell'alfabeto e la Bibbia alla luce delle recenti scoperte epigrafiche:* ScuolCatt (1932) I 133-137.

[22] Cf. 2 Re 18,26.

Babilonia y Persia en los decretos y en las cartas que dirigían a las naciones vasallas. Era hablada en la parte septentrional oriental de Siria, es decir, en la región de Aram, de donde tomó su nombre [23].

Los judíos desterrados en Babilonia aprendieron el arameo, y una vez vueltos a Palestina fueron abandonando poco a poco la lengua hebrea, sustituyéndola por la aramea [24]. En tiempo de Jesucristo, todos los judíos hablaban el arameo, como se deduce de ciertas expresiones y palabras que se encuentran en el Nuevo Testamento [25].

Son muchos los documentos arameos que se nos han conservado. Uno de los más antiguos es la inscripción del rey Zakir (s.VIII a.C.), encontrada en el año 1903 [26]. También son muy importantes los documentos arameos de Elefantina (s.V) [27], hallados el año 1906 en el alto Egipto. El año 1946 fueron encontrados siete papiros arameos en Tuna el-Gebel, la antigua Hermópolis, en el alto Egipto [28]; en el año 1948 y en los años siguientes se han ido encontrando numerosos fragmentos arameos en Qumrân, junto al mar Muerto [29]. Y en Egipto también vinieron a la luz otros documentos arameos provenientes de las colonias judías allí existentes [30].

4. **Material de escritura.**—Los asiro-babilónicos empleaban como materia para escribir tabletas de arcilla, que, una vez escritas, eran puestas al sol o al fuego para que se endureciesen [31]. En el Exodo se habla de tablas de piedra en las cuales Dios escribió el Decálogo antes de entregarlo a Moisés [32]. Para los monumentos se empleaban estelas de piedra [33], planchas de metal, bien fuesen de plomo [34] o de bronce [35]. Antiguamente también se empleaban a veces los *ostraka*, o fragmentos de cerámica, sobre los cuales se escribía.

Sin embargo, el material de escribir más común en Egipto y en Palestina en tiempo de Moisés era sin duda alguna el *pa-*

[23] Cf. Gén 10,22. En 2 Re 18,26 y en Dan 2,4 se le designa con el apelativo de *aramea*.
[24] Cf. Neh 13,24.
[25] En Mt 5,22 tenemos *reqa'* en lugar del hebr. *req*; en Mt 16,17, *bar* en lugar del hebr. *ben*; Mt 27,6, *qorbona'* por el hebr. *qorban*; Mt 27,46, *shebaqtani* por el hebr. *'azabtani*; Mc 5,41, *talita'* por *yaldah*; Jn 1,42, *kefa'* por *kef*, etc.
[26] Cf. H. POGNON, *Inscriptions sémitiques de la Syrie...* (París 1907); cf. RB (1908) 130s.596.
[27] Cf. A. H. SAYCE-COWLEY, *Aramaic Papyri Discovered at Assuan* (Londres 1906).
[28] Cf. Bi 27 (1946) 295.
[29] Cf. J. T. MILIK, *Dieci anni di scoperte nel deserto di Giuda* (Turín 1957) 70ss; G. VERMÈS, *Les Manuscrits du Désert de Juda* (París 1954).
[30] Cf. H. CAZELLES, *Documents araméens d'Egypte nouvellement publiés:* Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (París 1954) 505-511.
[31] Cf. Ez 4,1.
[32] Cf. Ex 24,12, etc.
[33] Cf. Jos 8,32; Deut 27,2; Job 19,23.
[34] Cf. Job 19,24.
[35] Cf. Is 8,1; 1 Mac 8,22; 14,18.26.

piro [36]. El Egipto, en donde crecía en abundancia el papiro, exportaba gran cantidad de rollos de papel de papiro a otras regiones del Oriente Próximo, principalmente a Byblos, en Fenicia. El egipcio Wenamón (hacia el año 1100 a.C.) refiere que él mismo llevó quinientos rollos de papiro desde Egipto hasta Byblos [37]. De donde podemos deducir que el papiro era el material más común para escribir libros en aquella remota época de la antigüedad. Y esto significa que también debió de ser el papel de papiro el empleado para escribir los autógrafos de los Libros Sagrados [38].

Las hojas de papiro se solían pegar unas a otras, logrando así formar una tira larga de papel que se solía enrollar, constituyendo lo que se designaba con el nombre de *rollo* o volumen [39]. La forma de códice, o de libro corriente, tal como nosotros lo conocemos hoy día, era rara en los papiros.

A partir del siglo II a.C. se comenzó a usar la piel de ciertos animales, preparada convenientemente, para escribir. Por el hecho de que la piel era más resistente se solía emplear para escribir documentos públicos o libros de mucha importancia. Plinio [40] atribuye esta invención al rey de Pérgamo Eumenio II (año 197-159 a.C.), y San Jerónimo [41] a Atalo († 129 a.C.), rey de la misma ciudad. Por este motivo se dio en designar el papel de piel con el apelativo de *pergamino*. Los judíos emplearon ya desde muy antiguo el pergamino para copiar los Libros Sagrados, y conservaron con tenacidad su uso incluso hasta mucho después de la invención del papel corriente [42].

La pluma para escribir sobre el papiro era un tallo de la misma planta desflecada por la punta con el fin de hacerlo semejante a un pincel, el cual después se iba mojando en la tinta. Para escribir sobre los pergaminos se empleaba el *cálamo*, tallo de gramináceas o de júnceas afilado y con una hendidura en la punta [43].

5. **Formato de los libros.**—La forma más antigua de los libros entre los hebreos fue la del *rollo*, o sea una larga tira

[36] Plinio nos describe la manera de confeccionar el papel de papiro *(Hist. Nat.* 13,11-13). Cf. A. Calderini, *Manuale di Papirologia* (Milán 1938).

[37] Cf. U. Breasted, *Ancient Records of Egypt* 4 (Chicago 1906) 284 n.582; H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum A. T.* (Berlín-Leipzig 1926) 71-77; J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the O. T.* (Princeton 1950) 25-29.

[38] Cf. Jer 36,21-25; Ez 2,9; 2 Jn 12; Ap 5,1.

[39] Cf. Is 34,4; Jer 36,2.

[40] Cf. Plinio, *Hist. Nat.* 13,11.

[41] San Jerónimo, después de hablar del hecho indicado, concluye: «Unde et Pergamenarum nomen ad hunc usque diem... servatum est» *(Epist 7 ad Chromatium, Iov. et Euseb.* 2: ML 22,339).

[42] El papel ordinario parece que fue inventado por los chinos en el siglo II a.C. Sin embargo, el papel sólo fue introducido en Europa en el siglo VIII d.C., por medio de los árabes, los cuales, después de la toma de Samarkanda (704 d.C.), comenzaron a fabricarlo en diversas partes. Con todo, el papel sólo logró destronar al pergamino con la invención de la imprenta.

[43] Cf. 3 Jn 13. Véase G. M. Perrella, o.c., p.198 n.179.

de papiro o de piel, reforzada en las extremidades con dos listoncitos de madera, que servían también para enrollarla [44]. De nuestro Señor dice San Lucas que se levantó en la sinagoga de Nazaret para leer. Una vez recibido el libro, lo *desenrolló* y leyó. Terminada la lectura, lo *enrolló* de nuevo y lo devolvió [45].

De ordinario, en el rollo de papiro se escribía sólo por la parte interna *(recto)*—por ser el papiro poco consistente—; a veces, sin embargo, también se escribía en la cara externa *(verso)*. En la piel o pergamino, en cambio, por ser mucho más resistente se solía escribir por ambas partes [46].

La forma de *códice*, o de libro ordinario, comenzó a usarse entre los cristianos en el siglo II—los judíos sólo en época posterior empezaron a emplearla—, principalmente cuando se trataba de ejemplares para uso privado.

Los rollos o los códices, en la antigüedad, solían escribirse con escritura continua, sin separación de unas palabras de otras. Esto es causa de ciertas dificultades que se encuentran al separar las palabras en algunos códices antiguos. Ya que de la separación que se haga depende el sentido de la frase. Hay, sin embargo, algunos documentos antiguos escritos con escritura separada, como, por ejemplo, la estela de Mesa y la inscripción hebrea de Siloé [47].

II. Historia del texto sagrado del Antiguo Testamento

Como la composición del Antiguo Testamento tuvo una duración de más de mil años, no nos ha de extrañar que haya pasado por muchas vicisitudes, que tienen su importancia para la historia del texto. Esta se puede dividir en tres períodos:

1. **Desde los orígenes hasta el siglo I d.C.**—Este primer período se caracteriza por las muchas variaciones que sufrió el texto sagrado. La mayor parte de las diferencias y alteraciones que todavía se encuentran en el texto sagrado se remontan a esta primera época [48]. Y constituyen pruebas inequívocas de la libertad con que se ha tratado dicho texto.

Basta comparar los lugares paralelos del texto hebreo entre sí para darse cuenta de las fluctuaciones que sufrió ya en época remota [49]. Y lo mismo demuestra la comparación del texto

[44] Cf. Is 34,4; Jer 36,2; Ez 3,1; Zac 5,1; Sal 40,8; Job 31,35.
[45] Cf. Lc 4,17.20.
[46] Cf. Ez 2,9; Ap 5,1.
[47] Cf. M. J. Lagrange, *Les papyrus araméens d'Eléphantine*: RB 16 (1907) 268ss.
[48] Cf. A. Vaccari, *De Textu*, en *Institutiones Biblicae* I (Roma 1951) n.19.
[49] Cf. F. Pérez Castro, *Problemas de las fuentes de conocimiento del hebreo premasorético*: Sef 8 (1948) 145-187; C. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Londres 1897).

masorético con la versión griega de los Setenta [50] y con el Pentateuco samaritano [51].

Los *pasajes paralelos* del texto hebreo que nos permiten reconocer estas variaciones son muy numerosos en los libros de Samuel-Reyes comparados con los libros de las Crónicas [52]. Aparte de estos libros, hay otros pasajes que tienen mucha importancia para conocer mejor las diferencias introducidas:

Is 2,2-4 = Miq 4,1-3.
Is 36-39 = 2 Re 18,13-20,19.
Jer 52 = 2 Re 24,18-25,30.
Jer 49,7-14 = Abd 1-9.
Sal 14 = Sal 53.
Sal 40,14-18 = Sal 70.
Sal 57,8-12 + 60,7-14 = Sal 108.
Sal 18 = 2 Sam 22.
Sal 105,1-15 + 96,1-13 + 106,1-46 = 1 Crón 16,8-35.
Ex 20 = Deut 5,6ss.
Lev 9,2ss = Deut 14,24ss.
Esd 2,3-63 = Neh 7,6-73.
2 Sam 2,8 = 1 Crón 8,33.
Jue 9,52 = 2 Sam 11,21.

Grandes son también las diferencias entre el texto masorético y la versión griega de los Setenta. En general parece que los LXX presuponen un texto hebreo más antiguo y un tanto distinto del texto masorético actual [53]. En muchos lugares hay palabras y expresiones griegas que reflejan un texto hebreo diverso [54]. Existen también numerosas divergencias de mayor importancia, que consisten en omisiones, añadiduras, abreviaciones, cambio de orden, etc. En el Ex 36-39, donde se habla de la erección del tabernáculo y de otras cosas pertenecientes al culto divino, los Setenta omiten algunos versículos del texto masorético, y otros los transponen. Los Setenta omiten los pasajes siguientes del texto masorético: 1 Sam 17,12-31. 41.50.55; 18,5; 1 Re 10,15-25; 14,1-20. En cambio, en 1 Re 2, 25 los Setenta añaden 17 versículos. Existe diferencia de orden en 1 Re 4-7 y en Prov 24,23-31,10. Los LXX omiten 1 Crón 1,10-23. En Neh 11-12 se encuentra una omisión de veintitrés versículos. La versión griega de Jeremías es mucho más breve que el texto masorético, y Jer 46-51 está puesto inmediatamente después de Jer 25,14. Las partes deuterocanónicas de Daniel y Ester se encuentran sólo en los Setenta. Las variantes entre los LXX y el TM, si se compara versículo por versículo, son casi innumerables.

De esto se puede concluir que los traductores griegos de

[50] Cf. J. Vandervorst, *Introduction aux textes hébreu et grec de l'A. T.* (Malinas 1935) 76-78.
[51] Las variantes entre el texto masorético y el Pent samaritano son numerosas, pero casi todas son más bien de carácter ortográfico.
[52] Cf. P. Vannutelli, *Libri Synoptici V. T., seu librorum Regum et Chronicorum loci paralleli* I (Roma 1931); II (Roma 1934).
[53] Cf. F. Wutz, *Alte Stämme und Formen, die von G(S)noch bezeugt werden:* BZ 18 (1929) 1-31.
[54] H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge 1914) p.442-444.

los LXX se sirvieron de un texto hebreo bastante distinto del nuestro en muchas cosas.

Las *diferencias* entre el *texto masorético* y el *Pentateuco samaritano*[55] son también muy dignas de tenerse en cuenta. Se dan algunas transposiciones: Ex 30,1-10 se lee después de Ex 26,35, y Ex 29,21 después de Ex 29,28. También se dan algunas adiciones en el Pent samaritano: después de Ex 7,18. 29; 8,1.19; 9,5.19; después de Ex 20,17 y Deut 5,18 añade Deut 27,3-7. En Núm 10,12.13.20.21.27 se añaden bastantes cosas tomadas de Deut 1,2-3. En cambio, después de Deut 2,7 se añaden cosas tomadas de Núm 20,14.17. En Deut 27,4 el Pent samaritano pone tendenciosamente monte *Garizim* en lugar de *Ebal*.

Entre el TM y el Pent samaritano se da identidad substancial. Y aunque las variantes entre ambos son numerosas, la mayoría son, sin embargo, de carácter ortográfico. Hay que tener en cuenta que los códices samaritanos más antiguos son del siglo XIII o XIV d. C.

Varias fueron las *causas* que ocasionaron estas variaciones y diferencias: *a)* El texto mismo de los libros del Antiguo Testamento estaba en este primer período como *fluctuando*. Los mismos autores sagrados hicieron a veces varias ediciones o redacciones de sus libros[56]. No estaba, por lo tanto, todavía fijado el texto. *b)* Como el canon aún no había sido cerrado, no todos consideraban como inspirados todos los libros del Antiguo Testamento. De ahí que, al transcribir el texto, *no se procediese con tanta diligencia* como se solía hacer con los Libros Sagrados. Esto explica bien el que se hayan podido introducir errores involuntarios y también cambios voluntarios introducidos por los amanuenses para conformar el texto a sus ideas. *c)* También debieron de influir en las variaciones del texto las *perturbaciones públicas*, como el cisma de las diez tribus del norte, el destierro babilónico, que debió de despergidar los Libros Sagrados, y la persecución religiosa de Antíoco Epífanes, el cual, en su furor contra los judíos, llegó hasta quemar sus Libros Sagrados[57].

[55] Los samaritanos son los descendientes de los colonos traídos por los reyes asirios después de la destrucción de Samaria en 721 a. C. (cf. 2 Re 17,24). No se sabe desde cuándo adoptaron el Pentateuco llamado samaritano, pero probablemente lo adoptaron ya en el siglo V a. C., o al menos en el siglo IV, una vez que se separaron definitivamente de los judíos, erigiendo en 328 a. C. un templo a Yahvé sobre el monte Garizim.

[56] Esto parece deducirse de las palabras de Jer 36,2-4.28.32, y de algunas diferencias existentes entre el texto de los LXX y el TM.

[57] El 2 Mac 2,13 nos dice que Nehemías había reunido una biblioteca, poniendo en ella los Libros Sagrados. Por Neh 8-10 sabemos cuánto había trabajado Esdras por los Libros Santos. También el 4 Esd 14,18-47 nos refiere cómo Esdras, con auxilio especialísimo de Dios, había logrado restablecer los Libros Sagrados perdidos con motivo del destierro. El 1 Mac 1,59-60 narra que los partidarios de Antíoco Epífanes cogían todos «los libros de la Ley que

De la comparación del texto masorético con los Setenta y el Pent samaritano, se concluye: 1) Que el samaritano es independiente de los Setenta, y viceversa. Por eso, cuando estos dos coinciden en contra del texto masorético, constituyen un argumento muy fuerte en favor de un texto distinto del TM. 2) Estudiando el texto masorético, los Setenta y el samaritano en el ámbito restringido del Pentateuco, se advierte cierta evolución en la revisión y ampliación del texto sagrado, cuyo estadio más antiguo lo constituyen los Setenta, el intermedio, el texto masorético y el más reciente el samaritano [58].

2. **El texto sagrado desde el siglo I d. C. hasta el siglo VI d. C.**—El segundo período de la historia del texto hebreo del Antiguo Testamento se caracteriza por la *fijación definitiva* del texto. Se elige una recensión y se eliminan las variantes, quedando así fijado un texto uniforme que prevalece sobre los demás y se propaga rápidamente. Esto fue obra primeramente de los *Sôferim* o escribas [59] y será perfeccionado por los masoretas.

Hoy día es bastante frecuente entre los autores el admitir que a finales del siglo I fue fijado definitivamente el texto sagrado del Antiguo Testamento juntamente con el canon de los Libros Sagrados. Esto es confirmado por la uniformidad del texto hebreo que emplearon los traductores griego-judíos del siglo II, Aquila, Símmaco y Teodoción, por las citas del Antiguo Testamento que encontramos en el Talmud y en los Midrashim [60], y por las obras de Orígenes y de San Jerónimo [61]. Sin embargo, no consta con plena certeza histórica que todos los textos hebreos posteriores al siglo I d. C. deriven de un texto único fijado en el sínodo de Yamnia por los rabinos judíos presididos por Rabbi Aquiba (hacia el año 100 d. C.). El hecho de que el texto masorético difiera bastante del texto hebreo usado por los Setenta, que a veces parecen representar una transmisión más pura y genuina del texto original, y la confrontación con los textos bíblicos hebreos encontrados en

hallaban, los rasgaban y echaban al fuego. A quien se le hallaba un libro de la alianza en su poder y observaba la Ley, en virtud del decreto del rey, se le condenaba a muerte». Por lo cual fue necesario todo el celo y cuidado de Judas Macabeo para poder «reunir todos los libros dispersos por la guerra» (2 Mac 2,14).

[58] Cf. A. Vaccari, *De Textu*, en *Institutiones Biblicae* I n.23.

[59] Los *Sôferim*, del hebreo *safar* = «contar», eran los *escribas* o doctores de la Ley, de los que se habla con frecuencia en los Evangelios. Su institución debe remontar a la época de los Macabeos (hacia 150 a. C.). Se dedicaban al estudio y a la enseñanza de la Ley. Después de la destrucción del templo (año 70 d. C.) se dedicaron con mayor intensidad al estudio de la Ley, primero en Yamnia y después en Tiberíades, dando así comienzo a la famosa escuela tiberiense.

[60] Cf. H. L. Strack, *Prolegomena critica in V. T. hebraicum* (Leipzig 1873) 91-111.

[61] Cf. F. X. Wutz, *Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus* (Stuttgart 1925).

Qumrân[62], nos llevan a la conclusión de que ya en tiempo de Cristo[63], y tal vez antes, había sido fijado el texto hebreo que después se convertirá, con poquísimas alteraciones, en el texto masorético.

En este segundo período, los *Tannaim*, o expositores de la Mishna, y los *Amoraim*, o talmudistas, continuaron la obra de sus predecesores los *Soferim*. Entre otras cosas dividieron el texto sagrado en versículos, poniendo al final de cada libro el número total de éstos. Sobre esta división se basará la que más tarde hará Santes Pagnino († 1541). Se dieron también a la obra de corrección. Cuando se trataba de corregir ciertas lecturas falsas, ponían un pequeño círculo o estrella sobre la palabra errónea, y al margen señalaban la lección que era según ellos preferible mediante las palabras *Kethib* (= «lo que está escrito») y *Qeré* (= «lo que ha de leerse»)[64].

3. **El texto hebreo desde el siglo VI hasta el X d. C.—** El tercer período está consagrado a la *restitución* y *fijación de la lectura* auténtica y genuina del texto sagrado. Como la pronunciación de la lengua hebrea se iba perdiendo cada vez más, los rabinos de la Escuela tiberiense inventaron un sistema de vocalización con el fin de determinar con exactitud la pronunciación de cada palabra[65]. Los signos vocálicos inventados por los maestros de la Escuela tiberiense fueron introducidos en la Biblia hebrea entre el siglo V y el VII d. C., pues San Jerónimo dice expresamente, a fines del siglo IV, que en su tiempo el texto hebreo no tenía signos vocálicos[66]. Por otra parte, en el siglo IX, Mar Natronai II, que fue «gaón»[67] entre los años 859-869 d. C., atribuye la invención de los signos vocálicos a los legisperitos y escribas del tiempo de Cristo. Esta afirmación supone que ya en aquel tiempo se consideraba la invención de los signos vocálicos tan antigua, que incluso se había perdido el recuerdo de sus inventores[68].

62 Los dos rollos de Isaías (1QIsA, 1QIsB), de fines del siglo I a. C., presentan una maravillosa conformidad con el TM, principalmente el 1QIsB. Las diferencias son casi siempre de carácter ortográfico, sin importancia mayor. Esto demuestra la antigüedad y la bondad de la tradición hebraica en cuanto al texto sagrado.

63 La frase de Jesús: «ni un *yod* ni una tilde pasará de la Ley sin que se cumpla» (Mt 5,18), parece referirse al respeto que los judíos profesaban por el texto sagrado. Los escritores judíos del siglo I y siguientes afirman que nadie se atrevería a tocarla o modificarla (cf. EUSEBIO, *Praep. evang.* 8,6: MG 21,600s).

64 Cf. A. VACCARI, *De Textu*, en *Institutiones Biblicae* I n.27.

65 Cf. M. RODRÍGUEZ-G. GÓMEZ DORADO, *Manual de hebreo y arameo bíblicos* (Madrid-Barcelona 1951) n.2-8.

66 San Jerónimo, en el *Com. de Jer.*, dice: «Verbum hebraicum, quod tribus litteris scribitur, daleth beth et res (vocales enim in medio no habet) pro consequentia et legentis arbitrio, si legatur *dabar*, sermonem significat; si *deber*, mortem; si *dabber*, loquere» *(In Ier* 9,22: ML 24,745; *Epist.* 73 *ad Evangelum* n.8: ML 22,445).

67 *Gaón* era el nombre que se daba a los presidentes de las academias judías en Babilonia en los siglos VII-X.

68 Cf. A. LOISY, *Histoire critique du texte et des versions de la Bible* (Amiéns 1892) 165; FR. BUHL, *Kanon und Text des Alten Testaments* (Leipzig 1891) 209-211.

Es bastante probable que los sabios judíos hayan tomado de los sirios el sistema de vocalización. Estos empezaron a usar signos vocálicos en su escritura desde principios del siglo V, pero sólo en los siglos VII-VIII obtuvo estabilidad [69].

Fueron diversos los sistemas de vocalización empleados por las escuelas judías. Los principales son tres: 1) El *sistema tiberiense* u *occidental*, llamado también *sublinear*, porque todos los signos vocálicos—excepto uno—se escriben debajo de las consonantes. Desde hace ya muchos siglos es el sistema común empleado en las ediciones de la Biblia hebrea. Tiene ocho signos simples y tres compuestos. 2) El *sistema babiloniense* u *oriental*, que es *supralinear*, porque todos los signos vocálicos los coloca sobre las consonantes. Consta de siete signos simples y de varios compuestos. 3) El *tercer sistema* es también *supralinear*, y es llamado *palestinense*. Se nos ha conservado en algunos fragmentos bíblicos y litúrgicos. Emplea seis signos vocálicos [70]. Algunos códices antiguos emplean signos vocálicos de varios sistemas mezclados entre sí [71].

Además de inventar los sistemas de vocalización, los rabinos tiberienses se dedicaron con ahínco a recoger las advertencias y las anotaciones críticas referentes al texto sagrado que habían recibido de sus antecesores. Muchas de estas observaciones críticas se habían transmitido oralmente durante siglos. De este modo nació una colección de anotaciones críticas, una especie de *aparato crítico*, que se llamó *masora*. Esta palabra parece que significa *tradición* [72]. De manera que *masora* valdría tanto como colección de observaciones críticas tradicionales del texto hebreo de la Biblia. Los que llevaron a cabo esta obra de colección fueron llamados *masoretas*. La obra de los masoretas fue esencialmente conservativa, pues la finalidad por ellos perseguida era la exacta preservación del texto bíblico, tal como les había llegado. Y, en efecto, lograron su objetivo, consiguiendo formar un texto que en los siglos posteriores permanecería casi inmutable. El texto hebreo obtenido siguiendo las normas de la tradición judía, y dotado de signos vocálicos, de acentos, de puntos y de notas críticas, introducidas por los masoretas, se llamó *texto maso-*

[69] Cf. DUVAL, *Traité de grammaire syriaque* p.61-72; L. PALACIOS, *Grammatica Syriaca* (Roma 1954) p.8-11.

[70] Cf. A. VACCARI, *De Textu*, en *Institutiones Biblicae* n.29-30.

[71] El códice Petropolitano de los profetas emplea de ordinario el sistema babiloniense, pero al mismo tiempo emplea varias vocales del sistema tiberiense. Cf. P. KAHLE, *Der masoretische Text des A. T. nach der Ueberlieferung der Bab. Juden* (Leipzig 1902); ID., *Masoreten des Ostens* (Leipzig 1913); BAUER-LEANDER, *Hist. Grammatik der hebr. Sprache des A. T.* (Halle 1922) p.91-114.

[72] *Masorah* es un sustantivo femenino que proviene del verbo *masar* = «transmitir», «enseñar». Sería, pues, la tradición, la enseñanza, recibida de los antepasados. Algunos autores derivan *masora* del verbo *'asar* = «ligar», «atar».

rético. Será en adelante el solo texto auténtico que poseerá la sinagoga y la Iglesia cristiana.

El texto masorético fue formado por los rabinos judíos entre los siglos VI-X. Los más célebres fueron sin duda alguna Moshé ben Asher (s.IX) y su hijo Aharon ben Moshé, juntamente con su contemporáneo Moshé ben David ben Nephtalí (s.X). Todos ellos pertenecientes a la Escuela tiberiense. Por la misma época se hizo también célebre Jacob ben Nephtalí, de la Escuela de Babilonia. Gracias al trabajo de todos estos rabinos y de otros muchos cuyos nombres nos son desconocidos, se consiguió conservar totalmente invariable el texto sagrado y transmitirlo así a las generaciones posteriores. Pero téngase en cuenta que no se llegó al establecimiento y fijación de este texto unitario sino después de muchos tanteos y esfuerzos que duraron varios siglos [73].

Los masoretas, para hacer las anotaciones críticas, emplearon diversos signos que ya estaban en uso antes de ellos. Cuando se querían corregir errores en el texto sagrado, se ponía un pequeño círculo o un asterisco sobre la palabra erróneamente escrita, y en el margen escribían la lección que les parecía preferible. Mas era tanta la veneración que tenían por el texto sagrado, que ni siquiera se atrevían a cambiar las lecturas erróneas. Por este motivo, el término erróneo no era quitado del texto sagrado, sino que al margen anotaban con el signo K *(= Kethib)* lo que estaba escrito, y con el Q *(= Qeré)* la lección verdadera, que era la que había de leerse [74].

Todo el trabajo inmenso realizado por los masoretas está contenido en las varias *masoras* que existen. Entendemos por *masora*, como ya dejamos dicho arriba, la colección de observaciones críticas referentes al texto sagrado recogidas por los sabios judíos durante los siglos VI al X y consignadas por escrito. Una es la *masora numeral*, que da el número de versículos, de palabras, de letras de un determinado libro sagrado. Se

73 A propósito de las características y de las vicisitudes por las que pasó el trabajo de los masoretas, se puede consultar el artículo de F. Pérez Castro, *Problemas de las fuentes de conocimiento del hebreo premasorético*: Sef 8 (1948) 145-187. El autor afirma que el trabajo de los masoretas no consistió simplemente en conservar y reproducir fielmente el material tradicional. Comparando los textos que han llegado hasta nosotros con puntuación babiloniense o palestinense con los de la Escuela tiberiense, se pueden obtener estas conclusiones: *a)* Los primeros puntuadores anteriores a los tiberienses trataron de fijar por escrito los sonidos que oían. *b)* La pronunciación unitaria del texto sagrado es el resultado de un trabajo masorético que se prolongó durante varios siglos. *c)* Los masoretas, conforme se fueron haciendo más gramáticos, inventaron teorías gramaticales y esquemas unificadores que después aplicaron al texto sagrado. Así lograron transformarlo y modelarlo con arreglo a sus «bienintencionados prejuicios» (a.c., p.147).

74 Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.236-237 n.341; L. Koeler, *Bemerkung zur Schreibung und Aussprache der tiberischen Masora*: Hebrew Union College Annual 23,1 (1950) 137-55.

encuentra al final de cada libro [75]. Otra es la *masora textual,* la cual presenta las observaciones linguísticas o exegéticas relacionadas con el texto sagrado. Suele encontrarse en los márgenes verticales de cada folio. La masora textual se subdivide en masora pequeña, grande y final. Se llama *masora textual pequeña* porque presenta brevísimas observaciones colocadas entre las líneas del texto sagrado o en el margen lateral, con las cuales se indica cómo se ha de leer una determinada palabra—*Kethib-Qeré*—, si es escritura plena o defectiva, cuántas veces aparece en la Biblia, etc. [76]. La *masora textual grande* es mucho más amplia, y suele ponerse sobre y debajo del texto sagrado. En época posterior también fue puesta en el margen lateral. A veces se presenta en códices separados. Enumera extensamente los lugares en donde una palabra o una forma determinada aparece, aduce muchos ejemplos, etc. [77] Y, por último, la *masora textual final,* así llamada por ir colocada al final del libro. Reúne bajo diversos títulos, dispuestos en orden alfabético, todas las palabras que tienen alguna importancia especial.

Con semejantes métodos, el texto bíblico se hizo realmente uniforme e inmutable. Así se explica el dicho rabínico: *Massorah siag l^etörah* = «La *masora* es la cerca de la Ley», en cuanto que impide la entrada de elementos extraños y perturbadores [78]. Sin embargo, no hay que pensar que el texto masorético sea totalmente perfecto. Hay ciertas lecturas que no han sido transmitidas según su tenor originario. Por eso dice muy bien el P. A. Vaccari: «Las vocales puestas (por los masoretas) en el texto, aunque generalmente son buenas y se apoyan en la tradición, no por eso gozan de tanta autoridad que no esté permitido apartarse de ellas por razón justa» [79].

4. **El texto hebreo desde el siglo X al XV.**—La transmisión de texto hebreo, desde la época de los masoretas hasta la invención de la imprenta, se llevó a cabo sin sufrir apenas

[75] Al final del Génesis, en la edición de E. VAN DER HOOGHT *(Biblia Hebraica,* Londres 1850), leemos: «¡Esfuérzate! La suma de versos del libro del Bereshit 1534, *alefkaflameddalet»* (voz para retener el número de versículos).

[76] Un ejemplo de masora pequeña en el margen derecho e intercolumnio del ms. Or. 4445 del Museo Británico, en el folio 34a: *yodbet mol: wayose'.* Quiere decir que el *wayose* está escrito plenamente doce veces.

[77] En el mismo ms. y en el mismo lugar encontramos también ejemplos de masora grande. En el margen izquierdo se lee: *Hahirah teht* (cf. Gén 44,13), que significa que el término *hahirah* aparece nueve veces. Después se enumeran estos pasajes bíblicos y se citan con la primera sílaba del verso o con una frase. Cf. A. RAMÍREZ, *Un texto puntuado y masora de la escuela de Ahrón Ben Moseh Ben Aser:* Bi 10 (1929) 200-213; 11 (1930) 108-121; 14 (1933) 303-329; H. HYVERNAT, *Petite introduction à l'étude de la Massore:* RB 11 (1902) 551-563; 12 (1903) 529-549; 13 (1904) 521-546; 14 (1905) 203-254.515-542.

[78] Cf. A. VACCARI, *De Textu,* en *Institutiones Biblicae* I n.32; C. D. GINSBURG, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Londres 1897)

[79] Cf. A. VACCARI, o.c., n.30.

mutación alguna. Porque si algún error se introducía furtivamente en un libro, o si existía alguna duda acerca de una palabra, de una lectura, se recurría inmediatamente a la *masora* y el error se corregía y la duda se quitaba. Con todo, todavía se encuentran ciertas discrepancias entre los diversos códices hebreos, porque en el decurso de los siglos el texto masorético fue copiado con mayor o menor fidelidad según que las copias iban destinadas al uso público o al privado. Las variantes y los defectos son casi siempre insignificantes, pero de todas maneras alejan un tanto estos códices de la pureza original.

Para la reconstrucción del texto original masorético pueden ser de gran ayuda los estudios críticos modernos. Además, poseemos hoy día otros documentos premasoréticos, como los manuscritos bíblicos de Qumrân [80], el Pentateuco samaritano, el papiro Nash (s.I-II d. C.) [81], que podrán ser de enorme interés para la reconstrucción de numerosos pasajes y de libros. También podrán servir para este fin las antiguas versiones de los Setenta y la Peshitta.

5. **Códices manuscritos hebreos.**—Son muchos los que han llegado hasta nosotros. Sin contar los fragmentos de poca extensión, deben de ser unos tres mil, o quizá más, los códices bíblicos hebreos actualmente existentes. Su antigüedad no es muy grande, ya que, si exceptuamos los manuscritos de Qumrân y el papiro Nash, los más antiguos pueden remontar hasta el siglo IX d. C. El primero que lleva una fecha segura es el códice Petropolitano de los Profetas, escrito el año 916 [82].

De los códices que poseemos, unos fueron escritos para el uso litúrgico en las sinagogas, y suelen estar escritos en caracteres grandes y elegantes, pero sin vocales; otros fueron hechos para el uso privado, y en general los caracteres no son tan elegantes por haber sido escritos con menos cuidado. Suelen llevar signos vocálicos. Son muy pocos los códices que contienen todos los libros del Antiguo Testamento. Los que fueron compuestos para el uso litúrgico contienen ordinariamente el Pentateuco, ciertas secciones de los Profetas y los cinco Meguilloth [83].

[80] Muchos de los documentos encontrados en Qumrân son fragmentos pertenecientes a códices bíblicos antiguos. Se ha encontrado un rollo que contiene el libro completo de Isaías y otros varios de gran extensión que contienen gran parte de otros libros bíblicos. Pues bien, todos ellos muestran una sorprendente semejanza con el texto masorético. Las variantes son insignificantes y la mayoría de carácter ortográfico (cf. W. SKEHAN, *The Text of Isaiah at Qumrân*: CBQ 17 [1955] 38-43.158ss).

[81] Contiene el Decálogo (Ex 20,2-17, o bien Deut 5,6-21) y el comienzo de la oración llamada *Shema* (Deut 6,4). Fue encontrado en Fayum (Egipto) en 1902. Cf. VD (1923) 283-86.

[82] Cf. A. VACCARI, *Bibbia*, en *Enciclopedia Italiana*, de TRECCANI 6 (1930) 886.

[83] Se llamaban así cinco libros: Cant, Rut, Lam, Ecl, Est, que se leían en las sinagogas

Los códices masoréticos españoles suelen colocarse entre los mejores por la elegancia de la caligrafía, por el cuidado y la corrección con que han sido hechos [84]. Esto explica que los mismos judíos los ensalcen sobre todos los demás.

Los más antiguos son premasoréticos, tales como los manuscritos de Qumrân, que han sido hallados en Palestina, cerca del mar Muerto, en el año 1948 y siguientes. Fueron escritos, según los críticos de mayor nota, entre el siglo I a. C. y el siglo I d. C. [85]. También el papiro Nash, así llamado del nombre de su propietario, es premasorético. Los críticos colocan su composición entre el siglo I a. C. y el siglo II d. C. De este breve fragmento podemos decir que concuerda frecuentemente con los Setenta y el Pent samaritano en contra del texto masorético [86].

Los códices masoréticos más antiguos son del siglo X. Los más importantes son los siguientes:

a) El códice *Petropolitano de los Profetas* (Bibl. publ. B 3), escrito el año 916. Contiene los profetas propiamente dichos con la *masora*. También es llamado *Babilónico* por el hecho de tener puntuación supralinear o babilónica.

b) El códice *Oriental 4445* del Museo Británico, del siglo X [87]. Contiene el Pentateuco incompleto. Según P. Kahle, pertenece a la familia de códices Ben Aser [88].

c) Códice *Petropolitano B 19a*, escrito en el año 1009 por Samuel ben Jacob según la recensión de Aharón ben Asher (hacia el año 900-940). Comprende toda la Biblia. Este códice fue empleado por P. Kahle para hacer la tercera edición crítica de la Biblia hebraica de Kittel (Stuttgart 1929-1937). Este códice Petropolitano B 19a es—según P. Kahle—una copia fiel de un códice antiguo que era conservado con mucho celo y cuidado en la sinagoga de los judíos Sefardim de Alepo. En el año 1950, con motivo de una revuelta en contra de los judíos, fue quemado.

6. **Ediciones impresas del texto hebreo.**—Con la invención de la imprenta (año 1445) comenzó una nueva época

en determinadas fiestas. El Cant en Pascua, Rut en Pentecostés, Lam en el mes de Ab, el Ecl en la de los Tabernáculos y Est en la de los Purim.

[84] Cf. J. B. DE ROSSI, *Variae lectiones V. T.* I (Parma 1785) p.XX; J. LLAMAS, *Los manuscritos hebreos de la Real Biblioteca de El Escorial:* Sef 1 (1941) 7-43.279-311; 3 (1943) 42-63; 5 (1945) 261-284; J. M. MILLAS VALLICROSA, *Los manuscritos hebreos de la Biblioteca Capitular de Toledo:* Al-Andalus 2 (1934) 395-429.

[85] Existe una inmensa bibliografía. Aquí sólo anotamos: M. BURROWS-J. C. TREVER-W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery.* I: *The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (New Haven 1950); M. DELCOR, *Les manuscrits de la Mer Morte. Essai sur le Midrash d'Abacuc:* Lectio Divina 7 (París 1951); A. DÍEZ MACHO, *Los manuscritos hebraicos descubiertos en «Ain Faskha» (mar Muerto):* Razón y Fe 145 (1952) 148-165.403-418; J. T. MILIK, *Elenchus textuum ex Caverna Maris Mortui:* VD (1952) 34-45. 101-109; R. DE VAUX: RB (1950) 417-429 (1953) 83-106.540-561.

[86] Cf. X., *Un papyrus hébreu prémassoretique:* RB (1904) 242-250; W. F. ALBRIGHT, *A Biblical Fragment from the Maccabean Age: The Nash Papyrus:* JBL 56 (1937) 145-176.

[87] Cf. A. RAMÍREZ, *Un texto puntuado y masora de Aharón b. Moseh:* Bi (1929) 200ss (1930) 108.

[88] Cf. *Biblia Hebraica* de KITTEL (Stuttgart 1949) p.XIX-XX.

para el texto hebreo del Antiguo Testamento. El arte tipográfica permitía corregir con mayor perfección y facilidad el texto sagrado antes de darlo a la imprenta, y, una vez corregido, se podía reproducir cuantas veces se quisiera, permaneciendo inmutable. Se pueden distinguir tres épocas en las ediciones impresas de la Biblia hebrea.

a) *Ediciones príncipes* (desde el año 1477 al 1525).—Las primeras ediciones que se hicieron del texto hebreo fueron bastante imperfectas. Pero tienen su importancia en cuanto que a veces son un tanto independientes de la masora [89].

El primer libro hebreo de la Biblia que se imprimió fue el *Salterio hebraico* (Bolonia 1477), con el comentario de David Kimji († 1235). Este fue seguido en el año 1482 por la edición del *Pentateuco* con el Targum de Onkelos y el comentario de Rabbí Salomón Rashi († 1105), también en Bolonia. Después fueron apareciendo otras ediciones parciales en Italia, España y Portugal.

El año 1488 apareció la primera edición completa de la Biblia hebrea, en Soncino, bajo la dirección del tipógrafo Abraham ben Jayim. Contiene todos los libros del Antiguo Testamento con vocales y acentos. A partir del año 1491 se hicieron numerosas ediciones de esta Biblia en diversas partes. Comparando esta edición de Abraham ben Jayim con el *Textus receptus*, Ginsburg encuentra en ella bastantes omisiones y errores. Fue llamada *Biblia Soncinense*.

La primera edición hecha por los católicos fue la de la *Políglota Complutense* o de *Alcalá*, entre los años 1515-1517, por cuenta del cardenal Jiménez de Cisneros († nov. 1517). Consta de seis volúmenes en folio. El texto de que se sirvieron los editores complutenses se encuentra ahora, según Ginsburg [90], en el códice I de la Biblioteca de la Universidad Central de Madrid. En lo referente a vocales y acentos discrepa un tanto de la tradición masorética. Por lo que se refiere al texto consonantal es de gran elegancia y de mucho valor [91].

El año 1516-1517 apareció la *Biblia magna rabínica* bajo la dirección de Félix Pratense, judío convertido al catolicismo y que se había hecho monje agustino. Fue editada por Daniel Bomberg en Venecia, 1516-1517. A partir del año 1524-1525 fue editada muchas veces. El texto consonantal coincide en sustancia con el actual texto masorético. Por primera vez se anotan en el margen el Qeré, las lecciones tomadas de varios mss. y observaciones masoréticas. Los códices empleados para hacer la edición parecen ser franco-germánicos [92].

b) *El «Textus receptus».*—Célebre fue la Biblia rabínica editada en Venecia en 1525 por el judío Jacob ben Jayim, en la tipografía de Daniel Bomberg. Contiene el texto hebreo con los targumim, la masora grande y la pequeña, y comentarios de los más célebres rabinos. También se anotan las diversas

[89] Cf. C. D. Ginsburg, *Introd. to the Massoretico-Critical Edition* (Londres 1897) 780-955.
[90] Cf. ibid., p.918-925.
[91] Cf. M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá* (Madrid 1917); E. Mangenot, *La Polyglotte d'Alcalá*: Revue du Clergé français 101 (1920) 102-114.150-194.254-272; L. Fernández de Retana, *Cisneros y su siglo* I (Madrid 1929) 285-301.
[92] Cf. P. Kahle, *Masoreten des Ostens* (Leipzig 1913) p.VII-XIII.

lecciones tomadas de otros códices. El método seguido es un tanto ecléctico, ya que unas veces sigue el texto de Ben Asher y otras el de Ben Nephtalí. Sin embargo, el valor de esta edición y la calidad del texto supera a todas las anteriores. Esta ha sido la razón de que en adelante fuera éste el texto hebreo que comúnmente se editara, pasando de este modo a ser el *textus receptus*.

Entre las ediciones que se hicieron de la Biblia de Jacob ben Jayim sobresale la preparada con gran diligencia por J. Athias, tipógrafo judío, en Amsterdam, 1659-1661 y 1667, con anotaciones de J. Leusden. En ella aparece por primera vez la distinción en versículos. De esta edición dependen casi todas las Biblias hebreas que se hicieron posteriormente para uso de las escuelas. La edición que preparó E. van der Hooght (Amsterdam 1705) es considerada como una de las mejores y más cómodas.

c) *Ediciones críticas*.—Desde el siglo XVIII fueron varios los estudiosos de lenguas orientales que trabajaron intensamente en la restitución del texto sagrado. Su labor se encaminó principalmente a hacer desaparecer del texto sagrado todos los errores, con el fin de restituirlo a su primitiva pureza.

Entre los críticos que trabajaron en este sentido es digno de mención *C. F. Houbigant*, que en el año 1753-1754 editó una Biblia hebraica con notas críticas [93]. También fueron importantes los trabajos críticos de *B. Kennicott*, que publicó en Oxford entre los años 1776-1780 una obra en dos volúmenes titulada *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*. Da el texto hebreo sin vocales y sin acentos. Estos trabajos de B. Kennicott fueron completados por el famoso orientalista de Parma, el sacerdote *Juan Bernardo de Rossi*. El cual publicó en los años 1782-1788 en Parma una obra monumental en cuatro volúmenes, cuyo título era: *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa manuscriptorum editorumque codicum congerie haustae*. Diez años más tarde la completaba con otra obra: *Scholia critica in Veteri Testamento seu Supplementa ad varias sacri textus lectiones* (Parma 1798). Da las variantes sin el texto hebreo. Del inmenso material recogido por De Rossi se sirvieron J. C. Döderlein y H. Meisner en la edición de las Biblias hebreas que ellos publicaron en Leipzig 1793.

Los trabajos de B. Kennicott y de J. B. de Rossi fueron como la preparación de nuevas ediciones críticas que comenzaron a aparecer a finales del siglo pasado. Ellos habían dedicado todo su esfuerzo a coleccionar variantes del texto hebreo, pero sin atreverse a hacer una clasificación de los manuscritos. Y esta misma tendencia se mantuvo todavía por muchos años hasta que P. Kahle se decidió a introducir un texto nuevo de la familia Ben Asher. Entre las principales ediciones críticas

[93] Consta la obra de notas críticas en 4 volúmenes editados separadamente en Francfort 1775-1777 con el título *Notae criticae in universos Veteris Testamenti libros*.

que se hicieron en este período, podemos enumerar las siguientes:

S. Baer († 1897) preparó una edición de la Biblia hebrea, que comenzó a salir a la luz en el año 1869 en Leipzig en libros separados, terminándose en el año 1892. En la edición de esta obra fue ayudado por Fr. Delitzsch († 1890), que también prologó la obra. Esta edición de S. Baer, aunque útil por los variados y copiosos apéndices que lleva, por otra parte su valor queda reducido al no guiarse siempre su autor por criterios rectos.

P. Haupt, con la ayuda de muchos colaboradores, publicó una edición crítica del texto hebreo, impreso en varios colores, con el fin de distinguir mejor las diversas fuentes de cada libro. Se la llamó *The Polycrome Bible;* pero el título que llevaba era éste: *The Sacred Books of the O. T., a Critical Edition of the Hebrew Text Printed in Colours with Notes* (Leipzig 1893ss).

Ch. D. Ginsburg preparó una nueva edición en la que viene a reproducir prácticamente el texto masorético de Jacob ben Jayim. Sin embargo, tiene mucho mérito por el hecho de reproducir en el margen inferior de cada página las variantes de 73 códices, de las versiones antiguas y de 19 ediciones impresas anteriores a la de Jacob ben Jayim. El título de la obra era: *Massoretico-Critical Text of the Hebrew Bible Carefully Revised according to the Massorah* (Londres 1894-1896). El mismo Ginsburg († 1914) comenzó en 1908 la edición crítica del texto de Jacob ben Jayim con una amplísima colección de lecciones variantes. Esta edición fue llevada a término [94] por R. Kilgour, I-IV (Londres 1908-1926).

Biblia Hebraica de R. Kittel.—Entre todas las ediciones que se hicieron en este período sobresale la edición crítica de Kittel, llevada a cabo con la ayuda de muchos colaboradores. Las dos primeras ediciones (Leipzig 1905s; 1908) [95] presentaban el texto hebraico de Jacob ben Jayim. La edición tercera, sin embargo, abandonó el texto hebraico de Jacob ben Jayim y adoptó el texto masorético más antiguo de *Ben Asher* (s.x). Esta edición fue preparada por P. Kahle (Stuttgart 1929-1937), que durante muchos años se había dedicado al estudio del texto masorético, llegando a la conclusión de que el texto tiberiense de la familia Ben Asher era el mejor. Esta *Biblia Hebraica de Kittel-Kahle* es hasta hoy la más práctica y la mejor que poseemos. Conserva intacto el texto hebreo y tiene en el margen inferior las variantes de las versiones del texto masorético, del Pent samaritano y las correcciones que proponen los editores.

En 1958 la Sociedad Bíblica de Londres publicó una nueva edición de la Biblia hebrea hecha por *N. H. Snaith.* No se trata de una revisión de la de Letteris, ni tampoco se basa en el texto de Ginsburg, sino que ha sido hecha teniendo en cuenta los manuscritos españoles del Museo Británico (Or. 2625-27 y Or. 2375) y el manuscrito de Shem Tob de la librería de David Sassoon. Como los manuscritos

[94] Cf. A. S. Geden-R. Kilgour, *Introduction to the Ginsburg Edition of the Hebrew O. T.* (Londres 1928).

[95] En 1913 se hizo una nueva edición, estereotipada de la 2.ª edic., con anotaciones al margen de las lecciones variantes de los códices hebreos y de las antiguas versiones. En la 3.ª edic., P. Kahle preparó el texto masorético e introdujo en los *Prolegomena* la lista de los Mss. hebreos y la pequeña masora. Esta 3.ª edic. fue elaborada también en parte y terminada por A. Alt y O. Eissfeldt (Stuttgart 1929-1933; reimpresión 1937-1951). La 7.ª edic., publicada en 1951, contiene además las variantes de dos Mss. de Qumrân: el rollo completo de Is y el comentario de Habacuc.

empleados por Snaith para su edición pertenecen a la familia Ben Asher, se puede decir que llega casi a las mismas conclusiones que P. Kahle, aunque siguiendo caminos un poco diferentes [96].

Hasta ahora los católicos no poseemos una Biblia hebrea crítica propia. Sin embargo, parece que se está trabajando ya en este sentido [97]. Y sería sin duda un gran acierto, pues se está sintiendo desde hace muchos años su falta.

7. **División actual del texto hebreo.**—En la antigüedad se introdujo una división que se puede llamar *litúrgica*. La costumbre que tenían los judíos de leer en las sinagogas, el sábado, ciertas secciones de la Ley y de los Profetas [98], llevó a introducir una división de tipo litúrgico. Los judíos palestinenses leían el Pentateuco en el espacio de tres años. Por este motivo dividían la *Ley* en 167 secciones llamadas *Sedarim* [99]. Esta misma división se aplicó a los demás libros del Antiguo Testamento, exceptuando Cant, Rut, Lam. Los *Sedarim* están señalados en el margen de los mss. con la letra hebrea *sámek*. Los judíos babilónicos, en cambio, leían toda la *Tôrah* (Ley) en un año. Esta costumbre terminó por prevalecer y fue adoptada posteriormente por todos los judíos. Con este fin dividían la Ley en 54 secciones mayores llamadas *Perashiyyôth* [100]. Las diversas *Perashiyyôth* se indicaban con la letra *pê*. Cada una de las *Parashâh* era dividida antiguamente en siete partes menores: la primera era leída por un sacerdote; la segunda por un levita; la tercera por un doctor de la Ley o un rabí, y las restantes, desde la cuarta a la séptima, por otros hombres presentes en la función litúrgica. Desde fines del siglo XII fue introducida la costumbre de dividir las diversas *Perashiyyôth* en otras *perashiyyôth* menores hasta el número de 669, que a su vez eran distinguidas entre «abiertas» y «cerradas». Las primeras empezaban un nuevo párrafo, las segundas lo continuaban. Estas divisiones menores fueron introducidas por Moisés Maimónides († 1204) [101]. Los *Profetas* no fueron divididos como la Ley en *Perashiyyôth*, sino que se seleccionaron de ellos 54 trozos, llamados *Haphtārôth*, es decir, «despedidas», porque con su lectura se cerraba en las funciones litúrgicas la lección bíblica.

[96] Cf. H. N. WIENER, *The Integrity of the O. T.* (Nasville Tenesse 1924); B. J. ROBERTS, *The O. T. Text and Versions* (Cardiff 1951); véase también en VT 7 (1957) 207-209.
[97] Cf. L. DENNEFELD, *Critique textuelle de l'A. T.*: DBS II (París 1934) p.256.
[98] Cf. Lc 4,17; Act 13,15; 15,21; JOSEFO FLAVIO, *Contra Apión* 2,17.
[99] Este término es el plural del hebreo *séder* = «orden, fila».
[100] *Perashiyyôth* es el plur. de *parashah*, que a su vez proviene del verbo *parash* = «separar, dividir, seccionar».
[101] En las ediciones de la Biblia hebrea hechas por judíos, las Perashiyyôth mayores se indican con la letra *pé*, y las menores con la letra *sámek*. Ambas letras se ponen al final de la sección abierta o cerrada.

Los masoretas dividieron todo el texto sagrado en 436 *Sedarim:* Pent 156, Jos 14, Jue 14, Sam 34, Re 35, Is 26, Jer 31, Ez 24, los profetas menores 21, Prov 8, Sal 19, Job 8, Ecl 4, Est 5, Dan 7, Esd-Neh 10, Par 20.

La división actual de la Biblia hebrea en capítulos fue tomada de la Vulgata por Rabbí Salomón ben Ismael (año 1330), y aparece por primera vez en la Biblia rabínica editada por D. Bomberg en el año 1525. De igual modo, la división en versículos fue introducida por primera vez en el texto hebreo por Sabionetta en cuanto a los Salmos (año 1556) y por Arias Montano en toda la Biblia, como aparece en la Políglota de Amberes (año 1569-1572). Está también tomada de la Vulgata [102].

8. **Autoridad crítica y dogmática del texto masorético.** La mayor parte de los códices hebreos que han llegado hasta nosotros nos ofrecen tan sólo el texto masorético. Sin embargo, la versión de los Setenta y la Peshitta muestran a veces con bastante claridad la existencia de otro arquetipo hebreo distinto del masorético. De aquí se podría deducir que, antes de la codificación llevada a cabo por los masoretas, pudieron deslizarse en el texto sagrado errores o introducirse cambios. Sin duda que se dieron algunos cambios en el texto hebreo. Pero hoy día, después de los estudios críticos sobre el texto hebreo y de la comparación del texto masorético con los Mss. premasoréticos de Qumrân, se puede afirmar con plena seguridad que los errores o cambios que hayan podido introducirse en el texto hebreo no afectan de ninguna manera a la sustancia del texto sagrado, principalmente en lo referente a las verdades dogmáticas [103].

Por consiguiente, podemos establecer las siguientes *conclusiones:*

a) El texto masorético, a pesar de ciertas deficiencias, es en general *óptimo* y ha de ser *preferido* a todos los demás textos, especialmente en lo referente al texto consonantal. En cuanto a la vocalización merece menor autoridad, ya que para hacerla se basaron en la pronunciación contemporánea, que a veces tal vez no corresponda

[102] Cf. Ch. D. Ginsburg, *Introduction to the Massoretico-Critical Edition of the Hebrew Bible* (Londres 1897) p.25; J. Goettsberger, *Einleitung in das A. T.* (Fr. in Br. 1927) 415.

[103] Cf. A. Vaccari, *De Textu*, en *Institutiones Biblicae* n.135s. No es cierto lo que afirman algunos Padres, según los cuales los judíos habrían corrompido intencionadamente el texto sagrado. Así San Justino (MG 6,641-645), San Ireneo (MG 7,946.1004), Tertuliano (ML 1,1308), a los cuales siguieron Melchor Cano, A. Salmerón y J. Mariana. Esta opinión ya fue refutada por San Jerónimo: «Quod si aliquis dixerit Hebraeos libros postea a Iudaeis esse falsatos, audiat Originem...: quod nunquam Dominus et Apostoli, qui cetera crimina arguunt in Scribis et Pharisaeis, de hoc crimine quod erat maximum, reticuissent. Sin autem dixerint post adventum Domini Salvatoris et praedicationem Apostolorum libros Hebraeos fuisse falsatos, cachinnum tenere non potero, ut Salvator et Evangelistae et Apostoli ita testimonia protulerint, ut Iudaei falsaturi erant» *(Comm. in Is* 6,9: ML 24,99). Otro tanto afirma San Agustín *(De Civ. Dei* 15,13: ML 41,452-454). Cf. L. Turrado, *Los judíos y la conservación del texto del A. T.* (Salamanca 1944).

con la original. El texto masorético es incluso superior a la versión de los Setenta, como reconocen hoy todos los críticos tanto católicos como acatólicos. Y como han venido a confirmar los manuscritos de Qumrân.

b) Cuando en casos particulares existan *corrupciones* o *defectos textuales*—poco numerosos, afortunadamente—, se puede proceder a la *corrección* sirviéndose de las versiones antiguas, principalmente de los Setenta. En estas correcciones se debe tener por norma el respetar en los límites de lo posible el texto consonántico hebreo. Pero, para llevar a cabo la corrección del texto masorético, es necesario que la lección de las versiones sea críticamente cierta y que el texto de las versiones supere al TM, haciendo más inteligible el sentido y más conforme con el contexto y la manera de expresarse del autor sagrado.

c) A veces la alteración del texto es anterior a todas las versiones, incluso a la versión de los Setenta, en cuyo caso no queda otro remedio que acudir a la *crítica interna* sirviéndose de conjeturas. Pero aquí existe el grave peligro de tratar el texto hebreo en forma arbitraria, dejándose llevar de teorías no totalmente seguras. Por eso se requiere una particular competencia, fundamentada en mucha cautela y prudencia [104].

d) El texto masorético ha de ser considerado siempre como el *fundamento* de todas las correcciones críticas que se puedan hacer o proponer.

e) Presupuesto, pues, el valor crítico del texto masorético, de él se deduce que ha llegado hasta nosotros *íntegro sustancialmente*, y que representa, en conjunto, fielmente al autógrafo inspirado. Y como tal es *fuente genuina y auténtica de la revelación* [105].

III. El texto griego del Nuevo Testamento

1. **Nociones preliminares.**—*a)* Todos los libros del Nuevo Testamento fueron escritos en griego, excepto el evangelio de San Mateo, que fue compuesto en arameo. Pero hoy día sólo poseemos su versión griega, que goza de la autoridad del texto original perdido. La razón está en que la Iglesia recibió en su canon el Mt griego.

b) La *lengua griega*, usada por los autores del Nuevo Testamento y por los traductores alejandrinos de los Setenta, era la *lengua vulgar*, llamada *dialecto común* o *Koiné* (ἡ κοινὴ διάλεκτος), que se difundió en Oriente desde la época de Alejandro Magno († 323) hasta el fin de la antigüedad (hacia el año 500 d.C.). Era la lengua corriente que se usaba en la conversación y en las relaciones comerciales, tanto por los griegos doctos como por los indoctos.

La lengua griega *Koiné*, o *vulgar*, constituyó durante muchos siglos un verdadero idioma *internacional*, del cual se ser-

104 Cf. L. Dennefeld, *Critique textuelle de l'A. T.*: DBS II (1934) 240-256; J. Vandervorst, *Introduction aux textes hébreu et grec de l'A. T.* (Malinas 1935); J. Coppens, *La critique du texte hébreu de l'A. T.*: Bi (1944) 9-49.

105 Cf. G. M. Perrella, *Introducción General a la Sagrada Escritura* p.206 n.185.

vían tanto los griegos como los bárbaros. A causa de su enorme difusión sufrió diversos influjos de otras lenguas, según las diversas regiones en que era hablada, pero sin perder nunca su unidad orgánica [106].

c) Lo dicho explica que la lengua griega bíblica manifieste cierto *color semítico*. Y esto se comprenderá todavía mejor si tenemos en cuenta que todos los escritores del Nuevo Testamento, exceptuando a San Lucas, fueron judíos. Todos ellos sufrieron el influjo de la Tradición, de las costumbres hebraicas y del medio ambiente. Además, todos usaron con asiduidad la versión griega de los Setenta, cuyas expresiones, modismos, etc., debieron de ejercer un influjo profundo sobre ellos. San Lucas, que, por otra parte, no era judío, trata de imitar muchas veces el lenguaje de los Setenta. Y al servirse de fuentes escritas hebraicas o aramaicas para componer su evangelio, especialmente el de la infancia, se vio también sujeto al influjo semítico [107].

d) En cuanto a la elegancia de estilo de los autores del Nuevo Testamento, hay bastante diferencia entre unos y otros. Los escritos neotestamentarios que presentan un estilo más elegante y una dicción más pura son la epístola a los Hebreos y la epístola de Santiago. Los más vulgares son el evangelio de San Marcos y de modo particular el Apocalipsis. Entre estos dos extremos podemos colocar el griego de San Lucas [108] y el de San Pablo, especialmente por lo que se refiere a la riqueza de vocabulario [109].

2. **Material de escritura.**—En el siglo I d.C. el material más corriente para escribir era el papel de *papiro*, porque era más económico que el pergamino, ya en uso por aquella época. Esto nos lo demuestran los numerosos fragmentos de papiro encontrados en Egipto, que, por otra parte, son un testimonio evidente del uso casi exclusivo del papiro para escribir el texto sagrado en los primeros siglos de la Iglesia. Pero como

[106] Cf. A. THUMB, *Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* (Estrasburgo 1901). A los trabajos de Thumb se debe la definitiva solución del problema del griego bíblico, que para unos era un griego especial, para otros vulgar, etc. Véase también F. M. ABEL, *Coup d'oeil sur la Koiné*: RB 35 (1926) 5-26; G. BONACCORSI, *Primi saggi di filologia neotestamentaria* I (Turín 1933) XXV-CLXVII; D. TABACHOWITZ, *Études sur le grec de la basse époque* (Upsala 1943); I. ERRANDONEA, *Epitome grammaticae graeco-biblicae* (Roma 1933, 1935^2); J. H. MOULTON, *An Introduction to the Study of the N. T. Greek* (Londres 1955^5).

[107] Cf. H. F. D. SPARKS, *The Semitism of the St. Luke's Gospel*: JTS 44 (1943) 129-138. Los *latinismos* que se encuentran en el Nuevo Testamento se explican por el medio ambiente, ya que muchos de ellos eran términos usados en todo el Imperio romano. Y ni siquiera los *aticistas*, es decir, los escritores que trataban de imitar la antigua pureza de la lengua ática, los evitaban. Véase G. SACCO, *La Koiné del N. T. e la trasmissione del sacro testo* (Roma 1928) p.53-56.

[108] Cf. A. HARNACK, *Lukas der Arzt, der Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte* (Leipzig 1906) p.75; S. ANTONIADIS, *L'Évangile de Luc. Esquisse de grammaire et de style* (París 1930).

[109] Cf. NAEGELI, *Der Wortschatz des Apostels Paulus* p.13; M. J. LAGRANGE, *Épître aux Romains* p.XLIII; F. M. ABEL, *Grammaire du Grec Biblique* (París 1927) p.XXVIII-XXXI.

el papiro era muy frágil y duraba poco tiempo [110], no es de extrañar que los autógrafos y los primeros ejemplares de los Libros Sagrados del Nuevo Testamento hayan desaparecido bastante pronto. La poca consistencia y duración del papiro hizo que fuera aumentando el uso del pergamino, de modo que desde el siglo IV el uso del pergamino se hizo más común que el del papiro. Esto nos lo atestiguan los códices más antiguos que poseemos: el B (Vaticanus), el S (Sinaiticus), el A (Alexandrinus), y el mismo San Jerónimo [111]. Casi todos los códices que poseemos anteriores al siglo X están formados por hojas de pergamino [112]. El uso del papel ordinario comienza en Europa en el siglo X, pero no logró suplantar al pergamino hasta la invención de la imprenta [113].

A veces por razones económicas se llegó, principalmente en los siglos VIII-XII, a raspar o lavar las hojas de pergamino ya escritas para escribir sobre ellas otra cosa distinta. Por este motivo se ha dado en llamar a estos códices *palimpsestos* [114] o *rescritos*. En muchos casos se ha logrado recuperar el texto primitivo por procedimientos químicos o fotográficos [115]. Entre los muchos códices *palimpsestos* que han llegado hasta nosotros, es famosísimo el códice C, es decir, el *Codex Ephraemi rescriptus*, del siglo V. En el siglo XII fue raspado el texto bíblico para escribir sobre él las obras de San Efrén en traducción griega [116].

El *formato* ordinario de los libros hechos con hojas de papiro era el de *volumen* o *rollo*. La forma de *códice* era rara en los papiros, pero muy común en los pergaminos. Y como resultaba mucho más cómoda que el rollo, se fue imponiendo poco a poco hasta quedar como la única forma corriente de libro [117].

3. **Forma de la escritura y de las letras.**—La forma que revestían las letras en la antigüedad—si nos atenemos al testimonio de los códices—era doble: escritura *uncial* y *cursiva*. La escritura uncial podía ser continua o separada, y se parecía

110 Cf. PLINIO, *Hist. Nat.* 13,83.
111 Cf. *Epist.* 34,1; *De viris illustr.* 113: ML 22,448; 23,707.
112 Una de las pocas excepciones es el papiro Bodmer, del siglo III.
113 Cuando los árabes tomaron Samarcanda (Turquestán ruso) aprendieron allí el arte de fabricar el papel, que después difundieron por el Occidente.
114 Proviene este término del griego πάλιν = «de nuevo», y ψάω = «raspar». De donde: «raspado de nuevo».
115 En el arte de recuperar los textos primitivos por el arte fotográfico se han distinguido los PP. Benedictinos de Beuron, entre los que es digno de recordar Dom Albano Dold. Cf. A. VACCARI, *I palinsesti biblici di Beuron:* Bi (1930) 231-235.
116 Otros códices palimpsestos son: el Guelferbytanus (P-Q), Nitriensis (R), Neapolitanus Borbonicus II, C. 15 (Wb), Sangallensis (Wc), Dublinensis (Z), Vaticanus 9671, etc.
117 Cf. O. BERTOLINI-L. BANTI, *Codice del libro*, en *Enciclopedia Italiana*, de TRECCANI, 10 (1931) 676; G. SACCO, *La Koine del N. T. e trasmissione del sacro testo* (Roma 1928) 157.

mucho a la escritura *capital* empleada en las inscripciones de monumentos o en la acuñación de monedas. Era, pues, una escritura mayúscula, que se diferenciaba de la capital en que ciertas letras presentaban una forma más redondeada y menos lineal. Estuvo en uso casi exclusivo en los códices de pergamino hasta el siglo IX [118], en el que empezó a ser sustituida por la escritura cursiva derivada de la uncial.

La escritura *cursiva* era empleada en los escritos de la vida ordinaria, como cartas, papeles de negocios, invitaciones, contratos, etc. Su forma era de caracteres minúsculos. Esta escritura minúscula comenzó a usarse en el siglo IX, y su uso fue creciendo hasta la invención de la imprenta. En el siglo XI ya era la escritura minúscula casi la única que se empleaba [119]. Sin embargo, la uncial todavía se encuentra en los libros litúrgicos en el siglo XI y aun después.

Los *códices* bíblicos se dividen por razón de la forma de las letras en *unciales* y *minúsculos* o *cursivos*. Casi todos los unciales son de pergamino, y los minúsculos también lo son en su mayoría.

La escritura uncial y la cursiva antiguas ordinariamente eran *continuas*, es decir, se escribían sin intervalo o separación de una palabra de otra. Además, en aquellos remotos tiempos no se empleaban los acentos ni las puntuaciones. Porque, si bien los acentos, los espíritus y los signos de puntuación habían sido inventados ya en el siglo II a. C. por los gramáticos alejandrinos, no llegaron a ser de uso corriente y constante hasta el siglo VIII d. C. Esta es la causa de que en los documentos más antiguos y en los mejores códices unciales falten totalmente. En los códices B y S existen ciertos puntos distintivos, pero han sido añadidos por una mano más reciente. Estas particularidades dieron posteriormente ocasión a diferentes divisiones y lecciones, que pueden afectar al sentido del texto sagrado [120].

La puntuación o interpunción para distinguir unas proposiciones de otras se hizo corriente sólo con el uso de la escritura minúscula. Antes se escribía todo seguido, dando lugar a dificultades de lectura. En el siglo IV, para evitar estos inconvenientes, se comenzó a usar la *colometría*, o sea escritura *per cola et commata*. Los términos *colon* y *comma* son casi

[118] Cf. A. PRATESI, *Onciali e semionciale scritture*, en *Enciclopedia Cattolica* 9 (1952) 125-130.
[119] Cf. W. H. P. HATCH, *Facsimiles and Descriptions of Minuscle Manuscripts of the N. T.* (Cambridge 1951); A. PRATESI, *Minuscola scrittura*, en *Enciclopedia Cat.* 8 (1952) 1059-62.
[120] En Jn 1,3s se puede poner el punto delante o después de ὃ γέγονεν; en Mc 10,40 se puede leer: ἄλλοις = «aliis», o también ἀλλ' οἷς = «sed quibus» (Vulgata), etc.

sinónimos e indican una frase más o menos breve. En la colometría se escribía en cada línea una sola frase que tuviera el sentido relativamente completo [121]. Era muy adaptada para los libros poéticos del Antiguo Testamento, en los que se emplea con frecuencia el paralelismo de miembros [122].

Desde el siglo II a. C. estaba en uso el sistema de escritura llamado *esticométrico*, empleado principalmente en las obras clásicas. La *esticometría* era el sistema de escribir por *esticos*, en el cual cada línea debía tener tantas sílabas como un hexámetro (στίχος) de Homero, es decir, unas 15-16 sílabas con unas 36 letras. En este sistema no se tenía en cuenta el sentido, sino la longitud de la línea o el número de sílabas, con vistas a lo que se debía pagar a los copistas o calígrafos. La esticometría se hizo común en la transcripción de los manuscritos bíblicos a partir del siglo VI. El número de esticos se solía indicar al final de los códices, como, por ejemplo, en el códice Claromontano del siglo VI [123].

En los códices antiguos también se encuentran *abreviaciones* o *abreviaturas* de las palabras que aparecen con mayor frecuencia, principalmente de los nombres sagrados, como ΘC = Θεός, IC = Ἰησοῦς, KC = Κύριος, XC = Χριστός. En los códices minúsculos las abreviaturas son más frecuentes. A veces dan motivo a errores.

4. **División del texto sagrado.**—Desde los primeros siglos de la era cristiana existía una división de los libros del Nuevo Testamento en secciones o capítulos, como nos lo atestiguan diversos Padres [124]. La razón que motivó esta división fue la lección pública en el culto divino, en el que se solían recitar ciertas secciones en días ya bien determinados [125].

Los evangelios, en varios códices de los siglos V y VI (A C N R Z), presentan esta división: Mt tiene 68 capítulos, Mc 48, Lc 83, Jn 17 ó 18; los Act en el códice B están divididos en 36 capítulos, y lo mismo sucede en el códice S (Sinaítico); sin embargo, los Act en los demás códices presentan de ordinario una división en 40 capítulos. Hay muchos autores

121 Cf. R. SCHÜTZ, *Die Bedeutung der Kolometrie für das N. T.*: ZNTW 21 (1922) 161-184; A. DEBRUNNER, *Grundsätzliches über Kolometrie im N. T.*: Theologische Blatter 5 (1926) 231-234. Ver también E. NORDEN, *Agnostos Theos* (Leipzig-Berlín 1913) 355-64.380-87.

122 San Jerónimo, que fue el primero que introdujo en la Biblia la colometría, la emplea en la versión latina de los profetas (cf. *Praef. in Proph*). El diácono Eutalio (hacia el año 396) la introdujo en los Hechos de los Apóstoles y en las epístolas paulinas. Este método nos ha sido conservado en algunos códices Mss: D^{ea}, E^{a}, D^{p}, H^{p}.

123 Cf. J. R. HARRIS, *Stichometry* (Londres 1893) p.29-64; cf. EUSEBIO, *Hist. Ecl.* 6,25,10: MG 20,584, en donde se dice que las dos epist. menores de Jn tienen menos de 100 esticos.

124 CLEM. ALEJANDRINO (MG 9,517), TERTULIANO (ML 1,1290), SAN DIONISIO ALEJ. (MG 20,697).

125 Cf. SAN AGUSTÍN, *Prol. in Epist. Ioannis ad Parthos.* Prol. (ML 35,1977).

que atribuyen esta división a Eutalio, diácono alejandrino (s.IV), que, según testimonios antiguos, había dividido las epístolas paulinas y las católicas en 147 capítulos [126]. Con todo, parece más probable que estas divisiones sean obra de diversos autores, en su mayor parte del siglo IV [127]. El Apocalipsis fue dividido en 24 λόγους, y cada λόγος en tres capítulos, por Andrés de Cesarea (s.V-VI) [128].

Eusebio de Cesárea († 340) tiene un sistema propio de división de los evangelios, que ha sido designado con el nombre de *cánones eusebianos* [129]. Divide el texto de los cuatro evangelios en 1.162 secciones (κεφάλαια o περικοπαί) [130]: Mt 355, Mc 233, Lc 342, Jn 232. Cada sección, representada por su número, está dispuesta en *diez* tablas, llamadas *cánones*. El primer canon contiene 74 secciones, que son comunes a los cuatro evangelios; el segundo canon comprende 111 secciones comunes a Mt, Mc, Lc; el tercer canon abarca 22 secciones comunes a Mt, Lc, Jn; el cuarto, 25 secciones comunes a Mt, Mc, Jn; el quinto, 82 secciones comunes a Mt y Lc; el sexto, 47 secciones comunes a Mt y Mc; el séptimo, siete secciones comunes a Mt y Jn; el octavo, 13 secciones comunes a Lc y Mc; el noveno, 21 secciones comunes a Lc y Jn, y el décimo, secciones propias de cada uno de los evangelistas: Mt 62, Mc 21, Lc 72, Jn 96.

Los cánones eusebianos tienen importancia desde el punto de vista práctico, en cuanto que, sirviéndose de ellos, resulta fácil encontrar los lugares paralelos de cada uno de los evangelistas y las secciones que les son propias. Por este motivo es frecuente encontrarlos anotados en el margen de los códices manuscritos. El testimonio más antiguo de este uso lo encontramos en el códice Sinaítico (s.IV) [131].

La *división actual* del Antiguo y del Nuevo Testamento en *capítulos* [132] fue hecha por Esteban Langton, arzobispo de Canterbury († 1228), sobre el texto latino de la Vulgata [133].

[126] Cf. F. C. CONYBEARE, *The Date of Euthalius*: ZNTW 5 (1904) 39-52.

[127] Cf. J. A. ROBINSON, *Euthaliana. Texts and Studies* III 3 (Cambridge 1895); ID., *Recent Work on Euthalius*: JTS 6 (1904s) 87-90.

[128] Cf. E. B. ALLO, *L'Apocalypse* (París 1933) CCLXXXss.

[129] Eusebio expone su sistema en la *Epist. a Carpiano* (MG 22,1276s). Cf. ERW. NESTLE, *N. T. graece et latine* (Stuttgart 1937) 32-37, que también nota en el margen interior del texto latino y griego; A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine* (Roma 1951), presenta los cánones de Mc-Jn en el margen exterior, y los de Mt en apéndice.

[130] F. H. A. Scrivener y H. von Soden consideran esta división como anterior a Eusebio; pero la mayoría de los autores la atribuye al mismo Eusebio. Así B. F. Westcott.

[131] Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, *Introd. Gen. in S. S.* p.252 n.360; SAN JERÓNIMO, *Praef. in 4 evangelia ad Damasum*: ML 29,525-530.

[132] Cf. H. B. SWETE-R. R. OTTLEY, *Introduction to the O. T. in Greek* (Cambridge 1914) 342-58; E. JACQUIER, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*. II: *Le Texte du N. T.* (París 1913) 46-59.

[133] La división del arzobispo de Canterbury se encuentra en el códice latino 14417 de la Biblioteca Nacional de París, fol.125a-126b. Cf. O. SCHMID, *Ueber verschiedene Einteilungen der Heiligen Schrift, insbesondere über die Kapitel-Einteilung Stephan Langtons im XIII Jahrhun-*

De la Vulgata pasó al texto hebraico de la Biblia Bombergiana y al texto griego del Nuevo Testamento y de la versión de los Setenta. La distribución en *versículos*, señalados con números, fue obra de Santes Pagnino, lucense († 1541), que la introdujo en una nueva versión latina de entrambos Testamentos. Esta división en versículos la conservó Roberto Stefano para el Antiguo Testamento; pero la del Nuevo Testamento la sustituyó por otra, hecha por el mismo Roberto Stefano (año 1551).

IV. Historia del texto griego

La historia del texto griego del Nuevo Testamento se puede dividir en dos épocas: Desde el siglo I hasta la invención del arte de imprimir; y a partir de la invención de la imprenta hasta nuestros días. En la primera época se advierte la tendencia a hacer *revisiones* o recensiones con el fin de limpiar el texto de los errores y de las inevitables alteraciones de los amanuenses. En la segunda, el texto sagrado permanece prácticamente inmutable, y los autores se esfuerzan por encontrar, mediante el arte crítico, el texto original.

A) Primera época: *Desde el siglo I hasta el siglo XV*

Los *autógrafos* de los autores sagrados, por el hecho de haber sido escritos muy probablemente en hojas de papiro, desaparecieron bastante pronto. Hacia la mitad del siglo II parece que ya no existían dichos autógrafos [134]. Pero de ellos se hicieron muchas copias, que se fueron extendiendo por todas las regiones del mundo entonces conocido. Y de éstas salieron a su vez otras, hasta llegar a los más antiguos códices que hoy poseemos. Los *códices* son, pues, los representantes más genuinos del texto sagrado, los que garantizan su conservación, porque reproducen las palabras de los mismos autógrafos. Son muchos los códices que han llegado hasta nosotros. Su número—que se acrecienta de día en día—sobrepasa hoy la suma de 4.685 contando los papiros, los códices, unciales y minúsculos, y los leccionarios [135]. Los más importantes por su valor crítico y por la antigüedad son del siglo IV; pero también tenemos varios códices papiráceos de gran importancia que pertenecen a los siglos III y II [136].

dert (Graz 1892) 59-91; A. Landgraf, *Die Schriftzitate in der Scholastik um die Wende des 12 zum 13 Jahrhundert*: Bi 18 (1937) 74-94.

[134] Cf. R. Cornely-A. Merk, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium* (CSS, París 1926) p.126.

[135] Cf. K. Aland, *Zur Liste der griechischen neutestamentlichen Handschriften*: Theologische Literaturzeitung 78 (1953) 465-496; Id., *Zur Liste der neutestamentlichen Handschriften*: ZNTW 45 (1954) 179-217; 48 (1957) 141-191.

[136] Descripción de los códices la podemos encontrar en C. R. Gregory, *Textkritik des N. T.* I-III (Leipzig 1900-1909); E. Jacquier, *Le N. T. dans l'Église chrétienne*. II: *Le Texte*

Además de los códices que son testimonios directos del texto sagrado, tenemos también otros testimonios indirectos, que son las *versiones* y las *citas* de los Padres. Estos testimonios indirectos tienen también mucha importancia, sobre todo las versiones, porque muchas veces nos permiten la reconstrucción del texto original.

1. **Las citas de los Padres.**—Los escritores eclesiásticos antiguos citan con tanta frecuencia el Nuevo Testamento, que con sus citas casi se podría reconstruir todo el Nuevo Testamento [137]. Sus citaciones, por la antigüedad que presuponen, pudieran ser de gran auxilio para la crítica textual. Pero el valor de las citas de los Padres más antiguos, como los Padres apostólicos, es menguado por el hecho de que casi siempre citan la Sagrada Escritura de memoria, con lo cual su testimonio no siempre goza de la suficiente autoridad crítica. Por eso, será necesario en cada caso controlar dichas citas comparándolas con los códices y las versiones antiguas. Y una vez que se haya demostrado la verdad de la citación, entonces podrá ser de gran ayuda para determinar la edad de dichos textos. Hoy día los estudios patrísticos modernos suelen atribuir gran valor a las citas de los Padres para la investigación del texto crítico de la Biblia [138]. Son de especial importancia las citas que se encuentran en ciertos escritores eclesiásticos de los siglos II y III: San Ireneo [139], Clemente Alejandrino [140], Orígenes [141], Tertuliano y San Cipriano [142]. Para los siglos posteriores existen ya códices que son testimonios directos y más seguros [143].

2. **Las versiones.**—De las versiones tendremos que hablar después ampliamente. Por eso, aquí tan sólo deseamos anotar que las versiones, en cuanto representan una *copia* del texto original, son de extraordinario valor para la recons-

du N. T. (París 1913) p.62-115; H. J. VOGELS, *Codicum N. T. Specimina* (Bonn 1929); R. DEVRESSE, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs* (París 1954).

137 P. SABATIER, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae* I-III (Reims-París 1751), recogió las citas de los escritores antiguos relacionadas con las versiones latinas. También se han recogido las citas del texto griego en San Justino, San Ireneo, Clem. Alej., Orígenes, Tertuliano, Hipólito, Eusebio. Cf. G. SACCO, *La Koine del N. T. e la trasmissione del sacro testo* (Roma 1928) p.214-218; L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* (París 1934) 39-42.

138 Cf. M. E. BOISMARD, *Critique textuelle et citations patristiques*: RB 57 (1950) 388-408.

139 Cf. SANDAY-TURNER-SOUTER, *Novum Testamentum S. Irenaei Episc. Lugd.* (Oxford 1923).

140 Cf. C. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée à partir de l'Écriture* (París 1944); A. COLUNGA, *Clemente de Alejandría escriturario*: Helmántica 1 (1950) 453-471; en *Enciclopedia Cattolica* 3 (1950) 1842-1857.

141 Cf. J. DANIÉLOU, *Origène* (París 1948); H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (París 1950); S. GAROFALO, *Origene e la Bibbia*: Euntes Docete 7 (1954) 19-38.

142 Cf. P. SABATIER, o.c., n.137.

143 Cf. H. SIMÓN-J. PRADO, *Praelectiones Biblicae. Propaedeutica Biblica* n.143.

trucción del texto sagrado. Y cuanto más antiguas sean, mejor. Sin embargo, para conseguir esta finalidad han de ser críticamente seguras; es decir, han de reproducir el texto original tal como salió de manos del traductor. Sólo entonces serán un eco fiel del original. A veces sucede, además, que ciertas versiones son anteriores a los códices más antiguos, lo que aumenta considerablemente su importancia [144].

La versión siríaca y la latina africana debieron de ser hechas ya en el siglo II. Por eso podrán ser de gran ayuda para estudiar la integridad o la deformación del texto sagrado en aquella época tan remota. En el siglo III fueron ejecutadas las versiones latina itálica y la cóptica-sahídica; en el siglo IV, la Vulgata, la cóptica-acmímica-fayúmica y la gótica; en el siglo V, la siríaca Peshitta, la cóptica-bohaírica, la etiópica y la armena [145].

3. **Los códices manuscritos del Nuevo Testamento.**— Constituyen los códices la serie más numerosa de los testimonios del texto sagrado. Forman, además, la categoría más importante para un mejor conocimiento del texto original, porque son testimonios directos de ese mismo texto y lo presentan más o menos fielmente.

Los códices del Nuevo Testamento llegados hasta nosotros son muy numerosos. Pasan seguramente de los 4.685. Algunos de ellos son muy antiguos, pues hay ciertos papiros que fueron escritos en el siglo II y III. Del siglo IV tenemos los códices Vaticanus (B) y Sinaítico (S), que son sin duda los más importantes de todos. En este sentido, el texto sagrado posee testimonios mejores y más antiguos que cualquier obra clásica de la antigüedad. Los códices más antiguos de los autores clásicos griegos y latinos no son anteriores al siglo IX [146].

Entre esta multitud inmensa de códices, son pocos los que contienen todo el Nuevo Testamento. Sólo 53 abarcan por entero los libros neotestamentarios; los restantes sólo contienen partes del Nuevo Testamento. Los documentos hasta hoy día clasificados se distribuyen de la siguiente manera:

Papiros	69
Unciales (códices)	242
Minúsculos (códices)	2.535
Leccionarios	1.839
Total	4.685

144 El *Diatessaron* de Taciano, compuesto hacia el año 170, fue el texto más antiguo de los Evangelios usado por la Iglesia siríaca (cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., n.431).
145 Cf. H. Simón-J. Prado, o.c., n.144.
146 Cf. Eb. Nestle, *Einführung in das griechische N. T.* (Göttingen 1909³) p.38s.

a) *Designación de los códices.*—La designación se hace ordinariamente a base de letras o de números. Existen varios sistemas para esta designación. Los principales son tres: el de Tischendorf, el de Gregory y el de H. von Soden.

1) C. VON TISCHENDORF perfeccionó el sistema ya propuesto por J. J. Wetstein [147]. Dividió los códices en cuatro series: Evangelios, epístolas paulinas, Actos con epístolas católicas, Apocalipsis; y los Leccionarios los dividió en Evangelio y Apóstol. Los códices *unciales* los designa con *letras mayúsculas* del alfabeto latino y griego [148] y con las cuatro primeras letras del alefato hebraico. Los códices *minúsculos* (cursivos) son designados con *números árabes.* Pero este sistema presenta un grande inconveniente: siendo los códices unciales 242, las letras latinas, griegas y hebraicas no son suficientes para designarlos todos. Por este motivo, una misma letra tendrá que designar más de un códice. De aquí nacen fáciles y frecuentes confusiones. Este inconveniente se corrige un tanto añadiendo a las letras las abreviaturas *ev, paul, ap;* como, por ejemplo, D^{ev} = *codex Bezae,* que contiene los Evangelios, y los Hechos, D^{paul} = *codex Claromontanus,* que contiene las epístolas de San Pablo.

2) C. R. GREGORY, con el fin de evitar los inconvenientes del sistema de Tischendorf, lo corrigió y perfeccionó [149] de la siguiente manera: para *los 45 códices unciales más antiguos* conserva las letras *alef,* A-Z, Γ-Ω; o también los designa con los números árabes precedidos de la sigla cero: 01 = S, 02 = A, 03 = B. Por eso, los 45 unciales más antiguos se pueden designar con las letras mayúsculas o con 01-045; los demás unciales son numerados con las cifras 046-0242. Los códices *minúsculos* son designados—como en el sistema de Tischendorf—con números árabes continuos 1-2535, añadiendo a voluntad ciertas letras minúsculas que indican el contenido del códice: *e* (= evangelios), *a* (= Actos de los Apóstoles con las epístolas católicas), *p* (= Pablo), *r* (= Revelación = Apocalipsis). Los *Papiros* son designados con la mayúscula P seguida del número árabe escrito en alto como si fuera un exponente: P^1-P^{69}. Los *Leccionarios* son indicados mediante la letra minúscula *l* seguida de los números árabes: *l*-1839. Los *Ostraka* [150], o fragmentos del Nuevo Testamento escritos sobre trozos de cerámica, son enumerados como los códices unciales con los números 0102-0153.

Este sistema de C. R. Gregory es el seguido comúnmente por los sabios en nuestros días. Aunque no carece de imperfecciones, es, sin embargo, entre todos los propuestos hasta el presente, el mejor y el más sencillo.

3) H. VON SODEN propuso otro sistema con el fin de suprimir las imperfecciones del sistema de C. R. Gregory. No distingue los

[147] J. J. WETSTEIN *(Novum Testamentum* I-II, Amsterdam 1751s) empleó las letras mayúsculas del alfabeto latino para designar los unciales, y los números árabes para designar los minúsculos. El gran inconveniente de su sistema estaba en que en las diversas partes del N. T. empezaba una nueva numeración con las mismas letras.

[148] Para designar el códice Sinaítico se ha empleado ordinariamente la letra hebrea *alef;* pero hoy, por razones prácticas, son muchos los autores que prefieren designarlo con la inicial S. Nosotros hemos seguido también este modo de ver.

[149] Cf. C. R. GREGORY, *Die griechischen Handschriften des N. T.* (Leipzig 1908); ID., *Vorschläge für eine kritische Ausgabe des griechischen N. T.* (Leipzig 1911).

[150] Cf. G. LEFÈBRE, *Fragments grecs des Évangiles sur Ostraca:* Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale 4 (1904) 1-15; A. BLUDAU, *Griechische Evangelienfragmente auf Ostraka:* BZ 4 (1906) 386-397.

códices en unciales y minúsculos, y suprime la distinción entre letras mayúsculas y minúsculas en la designación de los códices. Divide todos los códices en *tres series* por medio de las letras griegas, δ (=διαθήκη), que indica los códices que contienen todo el Nuevo Testamento; ε (=εὐαγγέλιον), designa los códices que contienen sólo los evangelios, y α (=ἀπόστολος), los que comprenden los escritos apostólicos [151]. Herman von Soden se proponía, además, indicar con nuevas siglas el contenido y la edad de los códices. Con este fin, a los números arábigos añadía las tres letras griegas minúsculas, ya indicadas, δ, ε, α, para que inmediatamente se pudiera saber de qué siglo eran y qué contenían. Así, los números 1-49 designaban los códices escritos entre el siglo IV y el IX; los números 50-99 indicaban los códices del siglo X. Para los códices posteriores al siglo X, los numeraba de tal manera que por el número primero o centenario se conociera la edad del códice y por el número segundo o denario se supiera si contenía el Apocalipsis (menos de 50) o no lo contenía. Según esto, δ 121 designaría un códice del siglo XI con el Apocalipsis; ε 279, un códice del siglo XII sin el Apocalipsis. Como ejemplos podemos aducir los siguientes: δ 1 = Codex Vaticanus, del siglo IV; δ 2 = Codex Sinaiticus, del siglo IV; δ 3 = Codex Ephraemi rescriptus, del siglo V; δ 4 = Codex Alexandrinus, del siglo V; α 1026 = Codex Claromontanus; α 1.029 = Codex Augiensis; α 1001 = Codex Laudianus; ε 71 = Codex Cyprius; ε 76 = Codex Sangallensis [152].

Este sistema de Von Soden, por el hecho de ser demasiado complicado y, en cuanto tal, muy expuesto a errores, no ha obtenido la aprobación de los sabios y hoy es de casi todos abandonado. En general, los críticos prefieren el sistema de Gregory por ser más sencillo y de retención más fácil [153].

b) *Principales códices.*—Aquí tan sólo queremos recordar los principales códices manuscritos, dando de los más importantes una breve reseña. Respecto de los demás se pueden consultar algunas de las obras que tratan ex profeso de los códices manuscritos [154].

1) *Papiros.*—Aunque no son muchos los mss. en papiro que nos han llegado, sin embargo son de suma importancia para la historia del texto sagrado por su gran antigüedad. Poseemos actualmente unos 70 papiros, pero su número se acrecienta de día en día por los hallazgos que se hacen en las excavaciones que actualmente se llevan a cabo en el Oriente [155]. Los principales son: P^1, del siglo III-IV, que contiene Mt 1-9,12.14-20. Actualmente se conserva en Filadelfia (Estados Unidos) [156].

151 Cf. H. von Soden, *Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt* I 1-3 (Berlín 1902-1910), principalmente en I 1 p.37-39; E. Jacquier, o.c., 72s. Acerca de una combinación entre los sistemas de Von Soden y Gregory, véase F. Krüger, *Schlüssel zu von Soden's N. T., Gegenüberstellung der in von Soden's Apparat vorkommenden Sigla und der entsprechenden in Gregory's Liste* (Göttingen 1927); B. Kraft, *Die Zeichen für die wichtigeren Handschriften des griech. N. T.* (Frib. 1955).

152 Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.255-264 n.364-374.

153 Es aprobado por F. G. Kenyon *(Handbook to the Textual Criticism of the N.T.*, Londres 1912), por E. von Dobschütz, A. Vaccari *(Inst. Biblicae* I n.42) y otros muchos.

154 Cf. F. G. Kenyon, *Our Bible and the Ancient Manuscripts* (Londres 1939).

155 Enumeran los papiros G. Malfeld: ZNTW (1949) 242ss; (1950) 260; K. Aland, ibid. (1954) 179s.

156 Cf. C. Wessely, *Oxyrhynchus Papyri*: Patrologia Orientalis IV 2 (París 1908) 142-144.

P45-P47, llamados también «Papiros Chester Beatty», del nombre de quien los encontró, son de gran importancia [157]. Fueron escritos en el siglo III. El P45 consta de 28 hojas (27 se encuentran en Londres y una en Viena) de un códice que contenía los cuatro Evangelios y los Actos [158]. Es de principios del siglo III. El P46 consta de 86 hojas, de las cuales 56 están en Londres y las 30 restantes en Ann Arbor (Michigán). Contiene las epístolas de San Pablo casi íntegras. La epístola a los Hebreos la coloca entre Rom y 1 Cor [159]. Es de comienzos del siglo III. El P47 está formado por 10 hojas de un códice del siglo III que contienen el Apocalipsis 9,10-17,2 [160].

P52 es un fragmento del evangelio de San Juan encontrado en Egipto. Es el papiro evangélico más antiguo encontrado hasta la fecha, pues pertenece a la primera parte del siglo II (hacia el año 130 d. C.). Contiene tan sólo unos cuantos versículos del cuarto Evangelio: Jn 18,31b-33a.37b-38. Es propiedad actualmente de la *John Rylands Library* (Mánchester). Por eso, a veces es llamado Papiro Rylands (Library) [161].

P66 *(Bodmer II)*, P67 *(Bodmer III)*. Son propiedad de la Biblioteca Bodmeriana de Cologny-Ginebra (Suiza). Han sido publicados por primera vez por el profesor V. Martin, en dos obras [162], editadas, una, el año 1956, y la otra, el 1958. Es un códice bien conservado en lo que se refiere a los 14 primeros capítulos; los restantes, en cambio, presentan muchas lagunas y lugares ilegibles. Según los datos paleográficos es datado de hacia el año 200. Es, por consiguiente, de grandísima importancia para el estudio crítico del evangelio de San Juan, mal atestiguado hasta ahora por documentos anteriores al siglo IV [163].

2) *Códices unciales.*—Muchos de los códices unciales reciben un *nombre propio*, que proviene del lugar de origen, o del lugar en que actualmente se encuentran, o bien del nombre del dueño. Entre los códices unciales de los siglos IV-IX merecen especial mención los siguientes:

Vaticanus (= B, 03, δ 1).—Consta de 734 folios, con tres columnas cada uno, de 42 líneas y en cada línea unas 16 letras. Fue escrito en el siglo IV en Egipto o en Cesarea de Palestina. Presenta un óptimo texto prehexaplar, que pertenecería, según algunos autores, a la recensión de Hesiquio [164]. Contiene todo el Antiguo y Nuevo Testamento en griego; pero ninguno de los dos Testamentos está completo, habiéndose perdido lo que falta. Comienza con Gén 46,28 y termina con Hebr 9,14. También faltan los salmos 105,27-137,6, que en el siglo XV

[157] Los editó F. G. KENYON, *The Chester Beatty Biblical Papyri* (Londres 1933-1936).

[158] Cf. C. SCHMIDT: ZNTW (1933) 225-232; F. C. BURKITT: JTS (1933) 363-368; M. J. LAGRANGE: RB (1934) 5-41.161-171; A. MERK, en Miscellanea Biblica (Roma 1934) II 375-406.

[159] Cf. M. J. LAGRANGE, *Les Papyrus Chester Beatty pour les Épîtres de S. Paul et l'Ap:* RB 43 (1934) 481-493; 44 (1935) 625-627; H. C. HOSKIER, *A Study of the Chester Beatty Codex of the Pauline Epistles:* JTS 38 (1937) 148-163; P. BENOIT: RB 46 (1937) 58-82.

[160] Cf. M. J. LAGRANGE: RB (1934) 481-493; H. A. SANDERS: JBL 53 (1934) 371-380.

[161] Cf. C. H. ROBERTS, *An Unpublished Fragment of the Fourth Gospel* (Mánchester 1935); A. MERK: Bi 17 (1936) 99-101; P. BENOIT: RB 45 (1936) 269-272: LIETZMANN: ZNTW (1935) 285.

[162] Cf. V. MARTIN, *Papyrus Bodmer II. Évangile de Jean chap.1-14* (Bibliothèque Bodmer, Cologny-Ginebra 1956); ID., *Papyrus Bodmer III, Supplément. Évangile de Jean chap.14-21* (ibid. 1958).

[163] Cf. M. E. BOISMARD, *Le papyrus Bodmer II:* RB 64 (1957) 363-398; G. DANESI, *Il più antico codice del Vangelo di Giovanni. Il Papiro Bodmer II recentemente scoperto:* RivBilt 6 (1958) 295-322; E. MASSAUX, *Le Papyrus Bodmer II et la critique néo-testamentaire:* SPag 1 (1959) 194-207; S. DE AUSEJO, *El papiro Bodmer II y la exégesis del IV Evangelio:* EstEcl 34 (1960) 907-928; J. LEAL, *El autógrafo del IV Evangelio y la arqueología:* ibid., p.895-905.

[164] Cf. A. VACCARI, *De Textu*, en *Instit. Biblicae* I n.42 p.287; véase Bi 5 (1924) 395.

fueron añadidos de otro códice más reciente, y 1-2 Tim, Tit, Flm, Apoc. Actualmente se conserva—ya desde el año 1475—en la Biblioteca Vaticana. Ha sido editado fototípicamente en Roma en el año 1889, y en Milán, por mandato de San Pío X, en 1907s [165]. Tischendorf lo utilizó para sus estudios críticos, e hizo una edición de él en 1867. Los críticos modernos consideran el códice Vaticanus como uno de los principales, si no el principal, tanto bajo el aspecto paleográfico como en el crítico [166].

Sinaiticus (= *alef*, o también S, 01, δ 2).—Consta de 347 folios, con cuatro columnas cada uno, en cada columna 48 líneas y en cada línea unas 13 letras. Contiene ambos Testamentos: el Nuevo Testamento está íntegro; el Antiguo, en cambio, tiene muchas lagunas. Presenta también los cánones eusebianos, el cuarto libro de los Macabeos, la *Epístola de Bernabé* y una parte del *Pastor* de Hermas (hasta el Mand. 4,2,2). Fue escrito probablemente en Egipto o en Cesarea, como el Vaticanus, con el que presenta gran afinidad de índole y origen, a principios del siglo IV [167]. Fue hallado por C. von Tischendorf en el monasterio de Santa Catalina del monte Sinaí. Primeramente, en el año 1844, encontró 43 folios del Antiguo Testamento, que llevó a Leipzig, en donde se conservan actualmente (= Codex Frederico-Augustanus). Más tarde, en el año 1859, encontró el resto del códice, el cual fue adquirido por Alejandro II, emperador de los rusos. Se conservaba en la Biblioteca imperial Petropolitana; pero el 28 de diciembre de 1933 el Museo Británico lo compró al Gobierno ruso comunista por la suma de cien mil libras esterlinas. Actualmente se encuentra en Londres, en el Museo Británico (Add. mss. 43725). Se han hecho de él dos ediciones fototípicas en Oxford (1911 y 1922) [168].

Alexandrinus (= A, 02, δ 4).—Consta de 773 folios, y en cada folio tiene dos columnas, con 50 líneas cada una, y en cada línea unas 22 letras. Comprende el Antiguo y el Nuevo Testamento, pero con muchas lagunas: del Antiguo Testamento faltan 1 Sam 12,17-24,9; Sal 49,20-79,11, y del Nuevo Testamento faltan Mt 1,1-25,6; Jn 6,50-8,52; 2 Cor 4,13-12,6. Contiene, además, las epístolas 1-2 de San Clemente Romano. Fue escrito en el siglo V, en Egipto. Antiguamente perteneció al patriarca de Alejandría, de donde le viene el nombre. De Alejandría lo llevó a Constantinopla el patriarca Cirilo Lucari, el cual lo regaló en 1627 al rey de Inglaterra, Carlos I. Desde el año 1753 se guarda en el Museo Británico (Royal mss. 1 D V-VIII) [169]. Ha sido editado fototípicamente varias veces [170].

Codex Ephraemi rescriptus (= C, 04, δ 3).—Consta de 209 folios, con una sola columna en cada uno, con unas 42 líneas y unas 40 letras

165 Cf. E. TISSERANT, *Notes sur la préparation de l'édition en fac-simile typographique du Codex Vaticanus (B)*: Ang 20 (1943) 237-248.

166 Cf. A. RAHLFS, *Alter und Heimat der vatikanischen Bibelhandschrift*: Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-historische Klasse 1 (1899) 72-79; F. G. KENYON, *The Text of the Greek Bible* (Londres 1937) p.85-87.

167 Cf. M. J. LAGRANGE, *L'origine médiate et immédiate du ms. Sinaïtique*: RB 29 (1926) 91-93; A. RAHLFS, *Curiosa im Codex Sinaiticus*: ZATW 9 (1932) 309s; H. J. M. MILNE-T. C. SKEAT, *Scribes and Correctors of the Codex Sinaiticus* (Londres 1938); A. MERK, *Recentiora quaedam de Codice Sinaitico*: Bi 19 (1938) 202s; A. GIL ULECIA, *El centenario que pasó inadvertido: El códice Sinaítico de Tischendorf*: CultBib 6 (1949) 214.

168 Cf. H. MILLER, *Britain's New National and International Bible* (Londres 1934). Fue editado también por C. von Tischendorf I-IV (S. Petersburgo 1862).

169 Cf. F. G. KENYON, o.c., p.82-85; M. SPINKA, *Acquisition of the Codex Alexandrinus by England*: The Journal of Religion 16 (1936) 10-29.

170 Fue editado y divulgado en Londres muchas veces: en 1786, 1816-1828, 1860, 1879-1883, y también fue editado por F. G. KENYON (*The Codex Alexandrinus, in Reduced Photographic Facsimile*, Londres 1909-1936).

en cada línea. Contiene fragmentos del Antiguo Testamento: los Sapienciales, a excepción de los Salmos, y más de la mitad del Nuevo Testamento. Fue copiado en el siglo v en Egipto. En el siglo XII fue borrada la antigua escritura para escribir sobre ella 38 tratados de San Efrén en versión griega. Por eso, este manuscrito palimpsesto ha sido llamado *Codex Ephraemi rescriptus*. En el siglo XVI estaba en Florencia, de donde fue llevado a París por Catalina de Médicis. Hoy se guarda en la Biblioteca Nacional de París (cod. gr. 9) [171]. El texto bíblico antiguo pudo ser leído de nuevo y rehecho por C. von Tischendorf mediante el empleo del arte química. Una vez restablecido así el texto, Tischendorf hizo de él una edición [172].

Codex Bezae (= D, 05, δ 5).—También es llamado *Cantabrigense*. Consta de 406 folios, con una sola columna y unas 33 líneas en cada página. Es el códice bilingüe más antiguo que poseemos, pues en la página de la izquierda tiene el texto griego y el latino en la página de la derecha. Contiene los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles dispuestos colométricamente. Debió de ser hecho en el siglo v, y muy probablemente en la Galia meridional [173]. El texto del Codex Bezae discrepa en muchas cosas del que encontramos en otros códices, y presenta ciertas afinidades con el siríaco antiguo y con el de la Vetus latina [174]. A veces acomoda el griego al latín, o el latín al griego. También presenta omisiones y adiciones propias [175]. En el año 1546 fue llevado al concilio Tridentino por Guillermo Dupré, obispo Claromontano. Y en 1562 fue cogido, por la fuerza, por los hugonotes del monasterio de San Ireneo, de Lyón, y dado a Teodoro Beza, que lo empleó para la edición del Nuevo Testamento. En 1581 el mismo Beza lo dio a la Universidad de Cambridge, en donde actualmente se conserva (N. 2,41) [176]. Fue editado fototípicamente por la misma Universidad de Cambridge en 1899.

Codex Claromontanus (= D^p, 06, α 1026).—Consta de 533 folios, con una columna cada uno y 21 líneas. Es también bilingüe, griego y latino. Contiene las epístolas de San Pablo, escritas en forma colométrica, con algunas lagunas. Faltan Rom 1,1-7.27-30; 1 Cor 14,13-22. La versión latina que presenta es prejeronimiana. Fue copiado en el siglo VI, probablemente en Italia meridional [177]. Es célebre por el catálogo que da de los Libros Sagrados, con la enumeración de los versículos, colocado delante de la epístola a los Hebreos. Estuvo en otro tiempo en el monasterio de Clermont, de donde tomó el nombre; pero en 1852 lo adquirió Teodoro Beza. Actualmente se conserva en la Biblioteca Nacional de París (Gr. 107). Fue editado por C. von Tischen-

[171] Cf. B. DE MONTFAUCON, *Paleographia graeca* (París 1708) 214.

[172] Cf. C. VON TISCHENDORF, *Codex Ephraemi Syri rescriptus* (Leipzig 1843-1845).

[173] Cf. E. A. LOWE, *Codices Latini Antiquiores* II (Oxford 1935) n.140; ID.: JTS 14 (1912s) 385-388; G. MERCATI, *On the non-Greek Origin of the Codex Bezae*: JTS 15 (1913s) 448-451; A. WILMART: RB 36 (1927) 54 n.1.

[174] Cf. J. CHAPMAN, *The Diatessaron and the Western Text of Gospels*: RevBen (1912) 233-53.

[175] En Mt 20,28 presenta esta adición: «Mas vosotros haced por crecer (partiendo) de lo pequeño, y (no) por disminuir (partiendo) de lo más grande...». En Lc 6,4: «El mismo día, habiendo visto a uno que trabajaba en sábado, le dijo: 'Hombre, si te das cuenta de lo que haces, dichoso de ti; pero si no, maldito eres y transgresor de la Ley'». Y en Lc 22,27: «Porque yo vine a vosotros como el que sirve, no como el que está sentado a la mesa; mas vosotros os habéis engrandecido en mi servicio como el que sirve» (cf. A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* [BAC, Madrid 1956] p.120-121).

[176] Cf. H. QUENTIN, *Le Codex Bezae à Lyon au siècle IX?*: RevBen 23 (1906) 1-25; E. A. LOEW, *The Codex Bezae and Lyons*: JTS 25 (1923s) 270-274.

[177] Cf. A. SOUTER, *The Original Home of Codex Claromontanus*: JTS 6 (1904s) 240-243; E. A. LOEW, *Codices Latini Antiquiores* V (Oxford 1950) n.521.

dorf en el año 1853. Las lagunas de este códice las suple el *Codex Sangermanensis* (= E^p, α 1027) del siglo IX, también greco-latino, que es una copia corregida del códice D^p. Hoy este códice se conserva en la Biblioteca Imperial de San Petersburgo (F. v. N. 20) [178].

Codex Laudianus (= E, o también E^a, 08, α 1001).—Contiene, en disposición colométrica, los Hechos en griego y en latín. Faltan los trozos siguientes: Act 26,29-27,26. Fue copiado en el siglo VI en Cerdeña. El año 668 fue llevado a Inglaterra tal vez por Teodoro Tarsense, arzobispo de Canterbury. Lo usó San Beda el Venerable (año 673-735) para hacer su comentario sobre los Actos. En el siglo XVII, W. Laud, arzobispo de Canterbury († 1645), lo regaló a la Biblioteca Bodleiana de Oxford (Laud 35) [179].

Codex Coislinianus (= H, o también H^p, 015, α 1022).—De este códice se nos han conservado 41 folios: 22 en París (Biblioteca Nacional, Coisl. 202), 8 en el monasterio de San Atanasio en el monte Athos, 3 en San Petersburgo, 3 en Moscú, 3 en Kiev, 2 en Turín (Bibl. Naz. B I 5). Constituye un testimonio precioso de la recensión del diácono Eutalio. Fue escrito en el siglo VI [180].

Codex Basileensis (= E, o también E^e, 07, δ 55).—Fue copiado en el siglo VII-VIII, con acentos y puntuación. Contiene los Evangelios, pero con las lagunas de Lc 3,4-15; 24,47-52. En el año 1431 fue llevado por el cardenal J. de Ragusa al concilio de Basilea, en donde se conserva actualmente, en la Biblioteca de la Universidad (A. N. III 12).

Codex Freer (= I 016).—Comprende diversos fragmentos de las epístolas de San Pablo. Los 83 folios que se han conservado se encuentran actualmente en Wáshington. Fue copiado en el siglo V. Es uno de los cuatro códices que adquirió el año 1907, en Egipto, Ch. L. Freer, del que ha tomado el nombre [181].

Codex Freer (=W, 032, ε 014).—Contiene los Evangelios con la cláusula larga después de Mc 16,14. De él se conservan 184 folios en Wáshington. Fue uno de los adquiridos por Ch. L. Freer el año 1907 en Egipto. Fue compuesto en el siglo V-VI [182].

Codex Cyprius (= K, o también K^e, 017, ε 71).—Es uno de los siete códices unciales—los restantes son: *Alef* BMSUΩ—que contienen los Evangelios íntegros. Fue escrito en el siglo IX. En el año 1693 fue comprado en Chipre, de donde ha recibido el nombre. Hoy se conserva en París (Bibl. Nat. Gr. 63).

Codex Regius (= L, o también L^e, 019, ε 56).—Es del siglo VIII, y contiene los Evangelios, con ciertas lagunas. Faltan Mt 4,22-5,14; 28,17-20; Mc 10,16-30; 15,2-20; Jn 21,15-25. Presenta la doble conclusión de Mc. Actualmente se conserva en París (Bibl. Nat. Gr. 62) [183].

Codex Purpureus (= N, 022, ε 19).—Fue copiado a fines del siglo VI. Contiene fragmentos de los Evangelios escritos con letras plateadas sobre pergamino pintado de color purpúreo. Los nombres

178 Cf. P. A. STAERK, *Les Manuscrits latins du V au XIII siècle conservés à la bibliothèque impériale de Saint-Pétersburg* I (S. Petersburgo 1910) 28-30; J. M. BOVER, *Textus codicis Claromontani in epistula ad Galatas:* Bi 12 (1931) 199-218.

179 Ha sido editado por C. VON TISCHENDORF, *Monumenta sacra inedita, Nova collectio* (Leipzig IX, 1870) y por J. BELSHEIM (Christiania 1893).

180 Cf. J. A. ROBINSON, *Euthaliana, Texts and Studies* III 3 p.48-71; H. OMONT, *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale* 33 (París 1890) 141-192.

181 Ha sido editado por H. A. SANDERS (Nueva York 1918).

182 Editado por H. A. SANDERS (Nueva York 1912). Cf. E. JACQUIER: RB 10 (1913) 547-555.

183 Editado por C. VON TISCHENDORF (*Monumenta sacra inedita* [Leipzig 1846] p.57-399).

sagrados están escritos con letras doradas. Sus folios están desperdigados por diversas bibliotecas del mundo: 33 folios están en el monasterio de San Juan de la isla de Patmos, 6 en Roma (Vat. Gr. 3875), 4 en Londres (Mus. Brit. Cott. Tit. l. XV), 2 en Viena (Bibl. Imp. theol. gr. 31), 1 en el castillo de la familia Spínola y 182 fueron descubiertos más tarde en San Petersburgo. Del mismo escritorio salieron otros códices purpúreos: OΣΦ [184].

Codex Guelpherbytanus A (P, o también P^e, 024, ε 33).—Es un palimpsesto del siglo VI. Contiene fragmentos de los cuatro evangelios. Se conservam 43 folios en Wolfenbüttel. En el mismo códice también se halla el *Codex Guelpherbytanus B* (= Q, 026, ε 4), palimpsesto escrito en el siglo V. Los 13 folios que se conservan presentan fragmentos de Lc y Jn [185].

Codex Porphyrianus (= P, o también P^{apr}, 025, α 3).—Es igualmente palimpsesto, escrito en el siglo IX. Se llama Porphyrianus porque el obispo Porfirio Uspenskij († 1885) lo consiguió en Oriente y lo llevó a San Petersburgo, en donde se encuentra en la actualidad (Bibl. Imp. 225). Contiene los Actos, las epístolas católicas, las epístolas de San Pablo y el Apocalipsis, con algunas lagunas [186].

Codex Vaticanus (= S, o también gr. 354, 028, ε 1027).—Contiene los cuatro evangelios íntegros. Se indica con toda exactitud la fecha en que fue escrito: lo copió el monje Miguel el jueves primero de marzo del año 949 [187].

Codex Borgianus (= T, 029, ε 5).—Es bilingüe, griego-sahídico. Fue escrito en el siglo V. Los 20 folios que se han conservado presentan fragmentos de Lc y de Jn. Actualmente se conserva en Roma, en el Colegio de Propaganda Fide (I, VII 4).

Codex Nanianus (= U, 030, ε 90).—Fue copiado en el siglo IX-X. Contiene los cuatro evangelios íntegros, adornados con muchos dibujos y viñetas doradas. Se encuentra en la actualidad en Venecia (Marc I,8).

Codex Sangallensis (= Δ, 037, ε 76).—Del siglo IX-X. Contiene todos los evangelios (sólo le falta Jn 19,17-35) en griego, con versión latina interlineal. Es probable que haya sido escrito en el monasterio de San Galo, en donde se conserva actualmente [188]. Como este códice concuerda en muchos particulares con el *Codex Boernerianus* (= G, o también G^p, 012, α 1028), principalmente en la separación errónea de las palabras, ocasionada por la escritura continua, hay autores que consideran el Codex Sangallensis como la primera parte del Codex Boernerianus, que contiene las epístolas de San Pablo [189].

Codex Koridethi (= Θ, 038, ε 050).—Es llamado así porque proviene del monasterio de Koridethi, al sudeste del mar Negro, en el antiguo país de los Lazi. Fue escrito en el siglo VIII-IX. Contiene los

[184] Ha sido editado por H. S. CRONIN, *Texts and Studies* V 4 (Cambridge 1899). Cf. A. VACCARI: Bi 13 (1932) 483s.

[185] Han sido editados los dos por C. VON TISCHENDORF, *Monumenta sacra inedita. Nova collectio* III y VI (Leipzig 1860 y 1869) p.263-290 y 249-338, respectivamente.

[186] Editado por C. VON TISCHENDORF, *Monumenta*... V (1865) 1-364; VI (1869) 1-248.

[187] Los que emplean la sigla S para designar al *Codex Sinaiticus* designan el Codex Vaticanus con la sigla *gr. 354*.

[188] Ha sido editado por H. C. M. RETTIG (Zurich 1836).

[189] Cf. W. B. SMITH, *The Pauline Manuscripts F and G*: The American Journal of Theology 7 (1903) 452-485.662-688.

cuatro evangelios con algunas lagunas. Presenta grandes afinidades con los códices minúsculos Ferrar [190].

3) *Códices minúsculos.*—La distinción entre códices mayúsculos o unciales y minúsculos es meramente externa, por relación a la forma de las letras con que están escritos. En el aspecto crítico esta distinción no tiene ningún valor, ya que sucede a veces que muchos códices minúsculos, como, por ejemplo, los códices de Ferrar, son de gran valor para la crítica textual, porque presentan un texto más antiguo y más perfecto que muchos de los códices unciales. De entre los minúsculos, unos 50 nos ofrecen todo el Nuevo Testamento; los demás contienen sólo partes. Algunas veces presentan adiciones sobre la vida de los apóstoles, sobre el origen de los Libros Sagrados y sobre la composición del códice [191].

Códices Ferrarenses (= φ).—Así se llaman *cuatro* códices minúsculos, que han tomado su nombre del filólogo de Dublín W. H. Ferrar († 1871), por haber sido el primero que los ha estudiado [192]. Los cuatro proceden del mismo arquetipo. Son los siguientes: *Codex 13* (ε 368) del siglo XIII, actualmente se conserva en París; *Codex 69* (δ 505) del siglo XV, hoy día se encuentra en Leicester [193]; *Codex 124* (ε 1211) del siglo XII, en la actualidad en Viena [194]; *Codex 346* (ε 226) del siglo XII, se conserva en Milán. Los cuatro presentan las mismas características: en Mt 1,16 tienen una lección especial; el texto que nos habla del sudor de sangre de nuestro Señor, que se encuentra en Lc 22,43-44, es colocado después de Mt 26,39; la narración de la mujer adúltera, Jn 7,53-8,11, es puesta después de Lc 21,38. El texto de estos cuatro minúsculos presenta, además, muchas afinidades con las antiguas versiones siríacas [195].

A la misma familia pertenecen, según parece, otros varios códices minúsculos. Son éstos: el *Codex 230* (ε 173) copiado el año 1013, actualmente se conserva en El Escorial; el *Cod. 543* (ε 257) del siglo XII, hoy día en Londres; el *Cod. 788* (ε 1033) del siglo X, hoy en Atenas; el *Cod. 826* (δ 218), y el *Cod. 828* (ε 219), ambos del siglo XII, en la actualidad en Cryptoferrata; el *Cod. 983* (ε 3017) del siglo XIII, hoy en el monte Athos; el *Cod. 1689* (ε 1054) del siglo X, actualmente en Serres. La mayor parte de estos códices parecen provenir de Sicilia y de la Calabria [196].

Existe otro grupo de códices minúsculos estudiados por K. Lake, que se suele designar con la letra griega λ. Son los siguientes: el *Cod. 1* (δ 254) del siglo XII, hoy en Basilea, que fue regalado por el cardenal J. de Ragusa († 1441) a los PP. Dominicos de Basilea; el *Cod. 118* (ε 346) del siglo XIII, actualmente en Oxford; el *Cod. 131* (δ 467) del siglo XIV, en la actualidad en Roma; el *Cod. 209* (δ 457 y α 1581) del

190 Cf. F. C. BURKITT, *W and Θ, Studies in the Western Text of the St. Mark:* JTS 17 (1915s) 1-21.139-152; K. LAKE-R. P. BLAKE, *The Text of the Gospels and the Koridethi Codex* HTR 16 (1923) 267-286; B. BOTTE, *Koridethi, Évangile de:* DBS 5 (1950) 192-196.

191 Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.264 n.375.

192 Cf. W. H. FERRAR, *A Collation of Four Important mss. of the Gospels with a View to Prove their Commun Origin and to Restore the Text of their Archetyp* (Dublín 1877).

193 Cf. M. R. JAMES, *The Scribe of the Leicester Codex:* JTS 5 (1903s) 445-447.

194 Véase el aparato crítico para el Cod. 124 en A. MERK, *N. T. graece et latine* p.337.

195 Cf. J. R. HARRIS, *On the Origin of the Ferrar-Group* (Cambridge 1893); KIRSOPP-SILVA LAKE, *Family 13 (The Ferrar Group), The Text According to Mark, with Collations of Codex 28 of the Gospels* (Londres 1941); Bi 25 (1944) 90-92; B. MARIANI, *Ferrar,* Gruppo di (Famiglia 13), en *Enciclopedia Cattolica* 5 (1950) 1181-1183.

196 Cf. B. MARIANI, ibid., 1181ss.

siglo XIV-XV, hoy en Venecia. Hay otros varios pertenecientes a la misma familia que son de menor importancia [197].

Entre los cursivos son también dignos de mención el *Cod. 16* (ε 449) del siglo XIV, actualmente en París, escrito con letras de color verde, exceptuando las palabras de Jesús y de los ángeles que están escritas con tinta roja (a veces dorada); las palabras de los amigos del Señor, con tinta azul; las de los fariseos, del pueblo y del diablo, con tinta negra. El *Codice 33* (δ 48) del siglo IX, hoy en París, es llamado «la *reina* de los cursivos». Su texto tiene mayor afinidad que los otros cursivos con BDL; el *Cod. 61* (δ 603) del siglo XVI, en la actualidad en Dublín, del cual tomó Erasmo el *Comma Ioanneum* para su tercera edición del Nuevo Testamento; el *Cod. 461* (ε 92) es el más antiguo entre los minúsculos, pues fue escrito—según indicación del mismo códice—el 7 de mayo del año 835. Hoy se conserva en San Petersburgo; el *Cod. 700* (ε 133) del siglo XI, actualmente en Londres, que se aparta frecuentemente del texto recibido [198]; el *Cod. 2400* del siglo XIII, adornado con hermosísimas miniaturas bizantinas [199].

4. **Las diversas formas o familias del texto griego del N. T.—1)** *Diversidad de familias en los Evangelios.*— La clasificación de los numerosísimos códices del Nuevo Testamento en familias ha sido uno de los trabajos más importantes que ha llevado a cabo la crítica moderna. La inmensa multitud de códices que poseemos proviene de un solo tronco, el autógrafo escrito por el autor sagrado. De ahí la gran importancia que tiene el volver a reducirlos todos—si es posible— a la unidad original, determinando la relación mutua que existe entre ellos. Esto ha exigido una investigación larga, paciente; pero, finalmente, se ha logrado reagrupar todos los códices en tres o cuatro familias, lo que facilita enormemente el estudio del texto sagrado. Pues, en efecto, comparando las diversas lecciones que se encuentran en los códices, inmediatamente se observa que todas ellas proceden de *cuatro formas* o *familias* de códices, cuyos testimonios más representativos—al menos para los Evangelios—son los códices A B D Θ [200]. También se las suele llamar forma *antioquena, alejandrina, occidental* y *cesariense*, respectivamente. Estas diversas formas, o familias, han tenido origen en las diversas recensiones y revisiones que se han hecho del texto sagrado del Nuevo Testamento en las diferentes zonas de la Iglesia antigua.

Los críticos están hoy de acuerdo en atribuir muchas de las lecciones variantes a la propensión deliberada de muchos

[197] Cf. K. LAKE, *Codex 1 of the Gospels and its Allies* (Cambridge 1902); H. VON SODEN, *Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Testgestalt* I (Göttingen 1911) designa esta familia de códices con la sigla Iη, y los códices Ferrar con la sigla I1.

[198] Cf. H. C. HOSKIER, *A Full Account and Collation of the Greek Cursive Codex Evangeliorum* (Londres 1890).

[199] Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.265s; E. J. GOODSPEED-D. W. RIDDLE-H. R. WILLOUGHBY, *The Rockefeller-McCormick N. T.* I-III (Londres 1933).

[200] H. von Soden propone otras siglas diversas: K (sería la forma Koiné o común, y correspondería a A), H (familia de Hesiquio = B), I (familia Hierosolymitana = Θ + D).

copistas y autores antiguos de corregir el texto sagrado. Era, pues, necesario estudiar esas variantes para buscar su origen. Los estudios llevados a cabo principalmente en el siglo pasado llevaron a descubrir en los diversos códices del Nuevo Testamento unas 150.000 variantes. Esta enorme masa de lecciones variantes impulsó a los críticos a estudiar su origen y la familia de donde procedían [201]. Entre los sabios que más se distinguieron en este estudio hemos de señalar a J. A. Bengel, J. J. Griesbach, B. F. Westcott, F. J. A. Hort, H. von Soden, B. H. Streeter y F. G. Kenyon.

J. A. Bengel (1687-1752) fue el primero que distinguió dos familias de códices: la *asiática* (constantinopolitana) y la *africana* (alejandrina) [202]. Esta hipótesis fue perfeccionada posteriormente por J. M. A. Scholz (1794-1852) [203] y por C. von Tischendorf (1815-1874). J. J. Griesbach (1745-1812) estableció tres familias distintas: la *alejandrina* u origeniana, la *occidental* y la *constantinopolitana* o bizantina [204]. B. F. Westcott-F. J. A. Hort (1881) distinguieron cuatro familias: *alejandrina, siríaca, occidental* y *neutral*. La división de Westcott-Hort es seguida en general por C. R. Gregory y F. G. Kenyon. H. von Soden (1902-1910) distingue tres familias de códices: *Koiné*=K, *Hesiquiana*=H, *Ierosolymitana*=I [205]. B. H. Streeter (1924) y K. Lake añadieron otra familia, que por haber nacido en Cesarea de Palestina es llamada *cesariense* [206]. F. G. Kenyon (1937) distingue cinco familias: *bizantina* = α, *alejandrina* = β, *cesariense* = γ, *occidental* = δ y *siria* = ε [207]. Hoy comúnmente los críticos distinguen *cuatro* familias: *occidental* = D, *neutral* = B, *cesariense* = Θ, o también C [208], y *antioquena* = A.

a) *Familia occidental* = D.—Es la forma más antigua del texto sagrado de los Evangelios, pues ya circulaba por diversas regiones en el siglo II. Nació probablemente en Egipto [209], o también en Siria o en Asia Menor, y se difundió por Egipto, Palestina, Siria y pasó al Occidente, llegando a ser la forma corriente entre los latinos, antes de la Vulgata de San Jeróni-

201 Cf. J. BALESTRI, *Biblicae introductionis generalis elementa* (Roma 1932) p.129s.
202 Cf. J. A. BENGEL, *Apparatus criticus ad N. T.* II (Tübirga 1763²) p.10s.
203 *Commentarius de virtutibus et vitiis utriusque codicum N. T. familiae* (Bonn 1845).
204 Cf. J. J. GRIESBACH, *Commentarius criticus in textum N. T.* (Jena 1811).
205 Cf. H. VON SODEN, *Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt* I (Göttingen 1911); A. MERK (*Novum Testamentum graece et latine*, Roma 1933ss) adopta el sistema de H. von Soden, añadiendo la forma C = *cesariense*.
206 Cf. B. H. STREETER, *The Four Gospels* (Londres 1924) p.1.ª c.4; K. LAKE-R. P. BLAKE, *The Text of the Gospels and the Koridethi Codex*: HTR 16 (1923) 267-286; ID., *The Caesarian Text of the Gospel of Mark*: HTR 21 (1928) 207-404; Bi 10 (1929) 363-365.
207 Cf. F. G. KENYON, *The Text of the Greek Bible* (Londres 1937).
208 Cf. supra, n.205.
209 Cf. M. J. LAGRANGE, *Critique textuelle et rationelle du N. T.* (París 1935) p.42-43.

mo (390-406). Por eso, se le suele llamar texto *occidental* [210]. Los principales testigos de esta forma son: D, W, E^a, D^p, F^p, G^p, P^{37}, P^{48}, las versiones siríaca antigua (s.II), la Vetus latina (principalmente en San Cipriano y en las formas africanas), la sahídica, la aramaica y las citas de escritores eclesiásticos antiguos: San Justino, Marción, Taciano, San Ireneo, Clemente Alejandrino, Tertuliano, San Cipriano [211]. Esta forma D, después de una difusión rápida y muy extensa, fue abandonada, de modo que ya en el siglo VI había casi desaparecido [212].

Las *notas características* de esta forma son las siguientes: el texto *no es puro*, pues manifiesta cierta tendencia *armonística*. Cuando los Evangelios presentan divergencias en la manera de narrar un mismo hecho, D trata de conformar un evangelista con otro de los tres restantes [213]. También *añade glosas explicativas* o *suprime términos difíciles*, porque quiere ser comprendido de todos. Con este fin se cambian a veces los giros y hasta se sustituyen los protagonistas. Así en Mc 3,21, para evitar que los fieles se escandalizaran al leer que los parientes de Jesús habían pensado que el Señor estaba fuera de sí, D, en lugar de los parientes, pone a los fariseos [214].

Todos estos rasgos y otros que se podrían añadir nos muestran la acción, el propósito de un revisor de hacer el texto sagrado más inteligible a los fieles. No lo hizo con torcida intención, antes al contrario creía hacer una obra útil y piadosa al poner el pensamiento del autor sagrado por encima de toda mala interpretación [215].

b) *Familia neutral* = B.—Es la que presenta el texto sagrado más puro y más libre de manipulaciones, sobre todo bajo la forma B. Tuvo su origen en Egipto, probablemente en Alejandría. Es posible que haya sido hecha por Hesiquio a principios del siglo III, ya que poseemos papiros del siglo III que presentan esta forma de texto: los «Papiros Chester Beatty», por ejemplo. Por este motivo, H. von Soden la llama forma hesiquiana. Entre los latinos fue eliminando poco a poco la familia D u occidental, principalmente después que San Jeróni-

210 Cf. A. F. J. KLIJN, *A Survey of the Researches into Western Text of Gosp. Act* (Utrecht 1949).

211 Cf. A. POTT, *De textu evangeliorum in saec. II:* Mnemosyne 48 (1920) 267-309.339-365.

212 Cf. M. J. LAGRANGE, en *Initiation Biblique* p.387s.

213 Cf. LAGRANGE, ibíd., p.387.

214 Armoniza Mt 9,15 con Mc 2,19 y Lc 5,34 y la genealogía de Lc 3,24-31 con Mt 1; Lc 14,8-10 con Mt 20,28. Tiene adiciones como ésta: «cuando Jesús fue bautizado, una gran luz brilló alrededor del agua, de modo que temieron todos los que habían venido» (Mt 3,15). Omite a veces frases como ésta: «pero una sola cosa es necesaria» (Lc 10,42). Otras veces usa paráfrasis, como en Lc 5,10. Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.268 n.381; E. JACQUIER, *Le Texte du N. T.* (París 1913) p.381-390.

215 Cf. M. J. LAGRANGE, *La critique textuelle du N. T.*, en *Initiation Biblique* (París 1954) p.387-388. Consúltese también su obra magistral, M. J. LAGRANGE, *Introduction à l'étude du N. T. II: Critique textuelle:* EB (París 1935) p.42-82; J. M. BOVER, *Critica textualis Novi Testamenti in crisim revocata:* EstBib (1930) 329-353; ID., *Novi Testamenti Biblia graeca et latina.* Prolegomena (Madrid 1943) IX-LXXX; METZGER, *Recent Spanish Contribution to the Textual Criticism of the N. T.:* JBL 66 (1947) 401-423; E. MASSAUX, *État présent de la critique textuelle du N. T.:* NRTh 75 (1953) 703-726; J. DUPLACY, *Où en est la critique textuelle du N. T.:* RSR 45 (1957) 419-441; 46 (1958) 270-313.431-462.

mo revisó los Evangelios siguiendo un texto muy afín a la familia B. Ordinariamente, los críticos la llaman forma egipcia, alejandrina, *neutral*. Se encuentra en los códices *Alef*, B, C, Δ, Ψ, W, A (Act-Ap), L, 33, P45, P46, P47, en la versión copta bohaírica y en la Vulgata latina de San Jerónimo; en los escritores antiguos, como Orígenes, San Atanasio, San Dídimo, San Cirilo Alejandrino, San Jerónimo y San Agustín [216].

Notas características: Tiene un *estilo más conciso*, pues suprime algunas expresiones que parecían redundancias [217]. De ordinario, no siempre, está exenta de tendencia *armonística:* sólo en esta forma el *Pater noster* más breve de Lc 11,2-4 no es armonizado con el más largo de Mt 6,9-13. Sin embargo, también en esta familia se nota una cierta tendencia sistemática, aunque mucho más moderada que en la forma D: se suprime el relato de la mujer adúltera [218], el final de Marcos [219], el ángel de Getsemaní y el sudor de sangre [220], el perdón otorgado a los judíos [221] y otros pasajes más. Las formas de los verbos y la ortografía pertenecen al lenguaje *vulgar*, como por ejemplo: εἴχοσαν, εώρακαν, λήμψομαι, τεσσερες, etc. En esta familia B los errores son pocos y está casi totalmente exenta de las corrupciones de la forma D. Por lo cual, la mayoría de los críticos la consideran como la *forma mejor* del texto sagrado del Nuevo Testamento.

c) *Familia cesariense* = Θ, o también C.—En la lucha entre la forma D y la B se manifestó, en ciertos ambientes y lugares de la Iglesia primitiva, un deseo de conciliación. Así nació probablemente la familia *cesariense*, que ocupa un término medio entre las dos precedentes. Los primeros en reconocerla fueron B. Streeter y K. Lake. Es llamada cesariense porque fue forjada en Cesarea de Palestina hacia la mitad del siglo III. Hay autores que creen que esta forma, como las dos precedentes, apareció también en Egipto [222], pero por haber sido usada principalmente en Cesarea se le ha dado en designar con este nombre. Los documentos antiguos que la atestiguan son los siguientes: los códices W (Mc), Θ (Koridethi), los minúsculos de la familia φ y λ (Ferrar y Lake), el 1, 13, 28, 565, 700, el papiro P45 (Mc); las versiones arábica y geórgica; escritores antiguos, como Orígenes (en las obras de la última época de su vida) y Eusebio de Cesarea [223]. Orígenes debió de adoptar esta

216 Cf. M. J. LAGRANGE, o.c., p.83-124.410-417.466-480.533-535.580s; E. F. HILLS, *A New Approach to the Old Egyptian Text:* JBL 69 (1950) 345-362.
217 Como «su primogénito» (Mt 1,25), «sin causa» (Mt 5,22), «que está en los cielos» (Jn 3,13).
218 Cf. Jn 7,53-8,11.
219 Cf. Mc 16,9-20.
220 Lc 22,43-44.
221 Lc 23,34.
222 Cf. M. J. LAGRANGE, *Critique textuelle* p.145.165s; *Initiation Bibl.* (1954) p.389.
223 Cf. M. J. LAGRANGE, *Le group dit Césaréen des manuscrits des Évangiles:* RB 36 (1929) 481-512; T. AYUSO, *El texto Cesariense del Papiro Chester Beatty en el evangelio de San Marcos:* EstBib (1934) 268-282; ID., *¿Texto Cesariense o precesariense?:* Bi 16 (1935) 369-415; ID., *¿Texto arrecensional, recensional o prerrecensional?:* EstBib 6 (1947) 35-90; L. O. ALM-

forma después que dejó el Egipto y fijó su residencia en Cesarea de Palestina.

Notas propias de esta familia: Parece ser una forma corregida que ha surgido de la colación entre las formas B y D. Sin embargo, por reverencia a la tradición seguramente conserva muchas cosas propias de la forma D. Tanto es así que, según diversos autores, sería una simple corrección de la forma D según el modelo B [224]. También manifiesta una cierta tendencia a la elegancia y a la armonía de unos textos con otros [225]. Presenta al mismo tiempo ciertas lecciones un tanto singulares, adiciones [226] e inversiones [227].

Esta forma cesariense de tipo híbrido—tuvo origen en un intento de fusión entre las formas D y B—«tuvo tan poco éxito, dice Lagrange, que sólo en nuestros días se ha descubierto su existencia» [228]. Hay también algunos autores que hablan de una forma *precesariense*, de la que en parte provendría la cesariense [229].

d) *Familia antioquena* = A.—La forma B, después de triunfar sobre la forma D, sería a su vez desplazada por la forma A. Nació ésta en Antioquía a fines del siglo III y principios del IV, por obra del sacerdote Luciano, que murió mártir en el año 312. Por eso también es llamada forma lucianea. Esta forma introduce menos cambios que la forma D. El P. Lagrange expresa la acción de ambas familias con esta imagen: «la forma D ha maniobrado con el hacha, y la A con la lima» [230]. Responde la forma A a la actitud de la Iglesia, una vez que ésta logró atraer a su seno a los literatos y a un público más cultivado, que buscaba formas de decir y de escribir más refinadas. Por esta razón, desde el siglo III se sintió la necesidad de corregir el texto sagrado conformándolo a una sintaxis más en consonancia con la gramática griega; de hacerlo, en una palabra, más elegante. Los promotores de esta revisión tomaron como base la forma B, pero conservando ciertas adiciones de la forma D. En consecuencia, contenía substancialmente el buen texto B, pero haciéndolo más elegante y más agradable al gusto literario de los griegos. Desde Antioquía se extendió por Siria y Asia Menor, llegando hasta Constantinopla, la segunda Roma de entonces. Y desde allí pasó a Occidente, consiguiendo el primado sobre todas las demás formas, debido, sin duda, al influjo y prepotencia que entonces tenía el Imperio bizanti-

GREN, *La discussion sur le texte césaréen*: Svensk Exegetisk Arsbok 15 (1950) 81-100; B. BOTTE, *Un témoin du texte césaréen du IV Évangile: Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert* II (1957).

224 Cf. LAGRANGE, o.c., p.145.163.167.

225 Cf. M. J. LAGRANGE, *Critique textuelle* p.163.167.

226 Cf. Mt 1,11; Mc 10,17; Lc 9,55.

227 Cf. Mc 7,30. A veces cambia también las palabras: Lc 11,53-54.

228 Cf. M. J. LAGRANGE, en *Initiation Bibl.* (1954) p.389.

229 Cf. T. AYUSO, *¿Texto cesariense o precesariense? Su realidad y su trascendencia en la crítica textual del N. T.*: Bi 16 (1935) 369-415.

230 Cf. M. J. LAGRANGE, en *Initiation Bibl.* p.389.

no [231]. De este modo, la forma A dominó sola en la Edad Media, y cuando apareció la imprenta fue la forma comúnmente empleada para las ediciones del Nuevo Testamento, convirtiéndose así en el *textus receptus*. De ella se sirvieron Erasmo y Roberto Stephano para sus ediciones del texto sagrado. H. von Soden llama esta forma, la recensión *Koiné*, por el hecho de haber sido la forma aceptada por todos hasta el siglo XVIII. Esta forma se encuentra en diversos códices unciales y minúsculos, principalmente en A (Mt, Jn), E^e, K, V, Ω, 028; en la versión siríaca Peshitta y en los Padres antioquenos: San Juan Crisóstomo, Teodoreto Cirense, San Basilio, Tito Bostrense, Víctor Antioqueno, etc. [232]

Notas distintivas: Busca la *elegancia*, puliendo la lengua, las formas de las palabras y la sintaxis, según el canon de los clásicos griegos. También elimina del texto sagrado los semitismos y lo que parecía pecar contra la gramática y la naturaleza de la lengua griega. Se nota igualmente tendencia a *armonizar* unos textos con otros [233], pero sin violencias. Presenta también bastantes añadiduras, introducidas con el fin de aclarar el sentido de ciertos textos: añade el sujeto o el predicado, cambia el sustantivo por el pronombre [234]. En algunas ocasiones, para establecer la armonía y la concordia entre las lecciones diferentes de B y D, funde las lecciones de ambas formas en una sola. Así, por ejemplo, en Lc 24,53 la forma D tiene: «alabando a Dios», y la B: «bendiciendo a Dios»; la forma A une las dos: «alabando y bendiciendo a Dios». De igual modo, en Mc 9,49 la forma B lee: «cada uno será salado con fuego»; la forma D tiene, en cambio: «toda víctima será salada con sal»; la forma A recoge ambas lecciones: «Todos han de ser salados al fuego y toda víctima será salada con sal» (Vulgata) [235].

La elegancia de la forma A fue precisamente la que comprometió su valor crítico. Su dominio duró hasta el nacimiento de la crítica en el siglo XVIII. En esta época, los críticos comenzaron a mirar con recelo y a combatir disimuladamente el texto A. Lachmann fue el primero que lo sustituyó por otro nuevo, y le siguió Tischendorf, que se sirvió del texto del *Codex Sinaiticus*, encontrado por él. Westcott-Hort hicieron prevalecer la forma B sobre las demás. Y hoy la mayoría de los críticos, al confrontar las cuatro formas, están de acuerdo en reconocer la superioridad de la familia B [236]. Pero esto no

[231] Por este motivo ha sido llamada también forma *bizantina*. Cf. H. DOERRIE, *Zur Geschichte der LXX im Jahrhundert Konstantins*: ZNTW 39 (1940) 57-110; G. MERCATI, *Di alcune testimonianze antiche sulle cure bibliche di S. Luciano*: Bi 24 (1943) 1-17; C. LATTEY, *The Antiochene Text*: Scripture 4 (1951) 273-277; E. W. SAUNDERS, *Studies in Doctrinal Influences on the Byzantine Text of the Gospels*: JBL 71 (1952) 85-92.

[232] Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.269 n.384. La forma A comenzó sus primeros pasos—según el P. Lagrange [*Initiat. Bibl.* 390]—en Alejandría y consiguió su forma definitiva en Antioquía. Véase también M. J. LAGRANGE, *Critique textuelle* p.126-142.

[233] Se intenta armonizar el *Pater noster* de Mt 6,9-13 y el de Lc 11,2-4. Se añade en Mt 23,14 un versículo tomado de Mc 12,40.

[234] Cf. Mt 27,6.

[235] Cf. M. J. LAGRANGE, *Critique textuelle* p.135-141; F. G. KENYON, *The Text of the Greek Bible* (Londres 1937) p.197-203.

[236] Cf. A. VACCARI, *Bibbia*, en *Enciclopedia Italiana*, de TRECCANI, 6 (1930) p.891.

quiere decir que los críticos se hayan de parapetar sobre este texto sin tener en cuenta los demás [237], máxime cuando hoy día hay autores de gran nota que reconocen en el texto antioqueno o bizantino algunos elementos originales—poco numerosos, por otra parte—que no han sido conservados en casi ningún otro testimonio antiguo [238].

2) *Las diversas familias de códices en los Actos y en las epístolas.*—Los códices que nos han transmitido el texto sagrado de Act y epístolas presentan la misma diversidad de formas. La única diferencia está en que en este grupo falta la familia cesariense (Θ), y las formas están representadas a veces por códices distintos de los señalados para los Evangelios. En esta parte del Nuevo Testamento, el *Codex Alexandrinus* es el mejor testigo de la forma B.

a) *Actos de los Apóstoles.*—La forma B, o *neutral*, está representada por los códices A, B, S, C, por la versión copta-bohaírica y la Vulgata latina. Esta forma B de los Actos también es llamada *oriental*, y se caracteriza por su pureza y por transmitir el texto sagrado en forma más corta [239].

La forma D, u *occidental*, se encuentra en los códices bilingües D, E, en los papiros P41, P48 y en la versión Vetus latina. Esta familia D es un décimo aproximadamente más larga que la familia B. La forma D se aparta del texto común todavía más que en los Evangelios, añadiendo cosas desconocidas a los demás textos, o narrando un mismo hecho de modo diverso. Las adiciones y paráfrasis son tan numerosas que los críticos han tratado de explicar el origen del texto de diferentes maneras. Se piensa ordinariamente que es, en conjunto, un retoque de la forma B llevado a cabo por ciertos amanuenses o lectores. No se niega, sin embargo, a este texto autoridad histórica [240].

La forma *antioquena* está atestiguada, en lo que se refiere a los Act, por los códices L, P, H, K y por la mayor parte de los minúsculos. Se asemeja mucho a la forma B, aunque también tiene algunas adiciones tomadas de la forma D. Tiene, por consiguiente, un término medio entre ambas.

b) *Epístolas paulinas.*—En éstas, la forma D raramente se aparta de la forma B, es decir, no hay variaciones esenciales entre ambas. Sin embargo, la forma D conserva la misma tendencia armonizante que habíamos visto en los Evangelios [241]. Esta forma D se conserva principalmente en los códices bilingües D, E, F, G y en la versión Vetus latina. La forma B se encuentra en los códices A, B, C, S, en las versiones coptas, en la Vulgata latina y en la recensión euteliana. La forma *antioquena* = A se caracteriza por su elegancia de dicción

237 Cf. A. GIL ULECIA, *Actualidad de crítica textual griega neotestamentaria*: EstBib (1950) 235-243.

238 Cf. P. BENOIT, *Réflexions sur l'histoire du Texte paulinien*: RB 59 (1952) 5-22; J. M. BOVER: EstEcl (1953) 347-49; BOISMARD: RB (1951) 161-68.

239 Cf. M. J. LAGRANGE, *Critique textuelle* p.418-420.

240 Cf. A. VACCARI, *De Textu*, en *Instit. Biblicae* I n.49; F. G. KENYON, *The Text of the Greek Bible* p.224-236.

241 El Codex D (Bezae), al que faltan las epístolas paulinas, es sustituido en ellas por el códice Claromontanus. La mayoría de las variantes de la familia D respecto de la B son puramente verbales o se reducen a cortas paráfrasis para aclarar el sentido del texto y facilitar su lectura.

y por su tendencia a fundir en una varias lecciones de un mismo texto. Está representada por los códices K, L, P y por la gran mayoría de los minúsculos.

c) *Epístolas católicas.*—El Codex D no tiene—por haber perdido las hojas finales—las epístolas católicas. De ahí que, al faltar el principal representante de la familia occidental, sea difícil determinar con seguridad cuáles sean las auténticas variantes de esta familia. Esta es la razón de que estas epístolas estén representadas por sólo dos familias de códices: la neutral o alejandrina, representada por los unciales S, B, A, C, y la antioquena o bizantina, contenida en el uncial L y en ciertos minúsculos.

d) *Apocalipsis.*—Respecto del Apocalipsis no tenemos ningún códice griego que represente la forma occidental. La forma B está representada por el códice A y S [242]. La forma antioquena puede ser reconstruida sirviéndose del comentario del obispo Andrés de Cesarea de Capadocia [243].

5. **Conclusión.**—De todo lo dicho acerca de las diversas familias de códices y de la evolución que estas diversas formas experimentaron en los primeros siglos de la Iglesia, podemos decir lo siguiente:

a) El texto o familia *occidental* (D) ya estaba difundido por todas partes en los siglos II y III. Aparece en las citas de San Justino († 165), de San Ireneo († 202), de Clemente Alejandrino († hacia el año 214), en los papiros P^{37} y P^{38}, en las versiones siríaca antigua y Vetus latina. En la segunda mitad del siglo II, Taciano († 180) compuso una armonía evangélica, que llamó *Diatessaron*. En el mismo siglo, Marción († hacia el año 170) redujo el canon del Nuevo Testamento al evangelio de San Lucas y a diez epístolas de San Pablo, y lo corrigió y mutiló a su propio arbitrio.

b) A principios del siglo III apareció en Egipto, probablemente en Alejandría, otra forma (B), representada principalmente por los unciales B y S, por otros muchos códices de origen egipcio y por las versiones coptas. Este texto fue el que usó Orígenes mientras vivió en Egipto.

c) El año 231, Orígenes († 254) se trasladó a Cesarea de Palestina, y allí encontró otra forma de texto, que es llamada *cesariense*, la cual usó en las obras que compuso en la última parte de su vida. Esta forma cesariense es usada también por Eusebio de Cesarea. En opinión de algunos autores, el forjador de esta forma habría sido Pánfilo, maestro de Eusebio.

d) A comienzos del siglo IV fue hecha en Antioquía otra recensión del texto del Nuevo Testamento por obra del sacer-

242 Para el P. Bover, el mejor representante de la forma B en el Apocalipsis sería el códice 1841, que contendría un texto proveniente del siglo II. Cf. J. M. Bover, *Novi Testamenti Biblia graeca et latina* (Madrid 1943) p.LXII; cf. EstEcl (1944) 165-85.

243 Cf. J. Schmid, *Untersuchungen zur Geschichte der griech. Apokalipsetextes:* Bi 17 (1936) 11-44.167-201.273-293.429-460.

dote Luciano († mártir el año 312), que es conocida como forma *antioquena* o *bizantina.* Esta forma fue divulgada como bizantina por haber prevalecido sobre las demás en la Iglesia constantinopolitana. En la Edad Media era la única forma usada, llegando a ser posteriormente el *textus receptus.*

e) En el siglo IV, la forma D dominaba entre los latinos, es decir, en las Iglesias de Occidente; la forma B reinaba en Egipto y en Palestina, y la forma A (antioquena) imperaba en Siria, en el Asia Menor y en Constantinopla. San Jerónimo corrigió en Roma (entre 382-385) los cuatro Evangelios de la Vetus latina (= forma D) según la forma B. Esta recensión jeronimiana fue muy bien recibida y rápidamente aceptada por la Iglesia latina. Los sirios llevaron a cabo su versión Peshitta del Nuevo Testamento a principios del siglo V, sirviéndose de la forma antioquena (A).

f) La forma antioquena (A), aceptada rápidamente por la Iglesia constantinopolitana, se fue difundiendo más y más hasta suplantar a todas las otras. Desde el siglo XIV hasta el XVIII es la única forma usada por las Iglesias de Oriente y Occidente. Este extraordinario éxito de la forma A fue debido, sin duda, a la autoridad y a la fama de la metrópoli del Imperio, pero también a la tendencia general a aceptar un texto más elegante y armonizador, tal cual era el texto antioqueno.

La forma B gozó de una divulgación mucho más reducida. Fue usada hasta el siglo XI. Después desaparece de la circulación. Esta es la razón de que se encuentre en pocos códices. Apenas ha sido corrompida por la forma antioquena.

La forma D se divulgó más que la forma B. Fue usada y transcrita hasta el siglo XIV. A partir de esta época también cesa. Ha sido bastante afectada por la forma antioquena.

g) El estudio de las diversas familias de códices es de extraordinaria importancia para la crítica textual. Por el hecho de que los códices de la misma familia proceden de un único tronco, los críticos modernos sostienen con razón que basta con examinar pocos manuscritos, con tal de que sean los representantes de las diversas familias, para llegar más fácilmente y con mayor seguridad a la forma original del texto sagrado. Sin embargo, es importante seleccionar bien los códices y tener en gran estima las versiones antiguas. Tampoco han de ser olvidadas las citas de los Padres, pues son de gran importancia para la crítica textual por representar las diversas Iglesias y regiones de la antigüedad [244].

[244] Cf. M. E. BOISMARD, *Critique textuelle et citations patristiques:* RB 57 (1950) 388-408: ID., *Lectio brevior, potior:* RB 58 (1951) 161-168.

B) Segunda época: *Texto griego del Nuevo Testamento impreso* (s.xv-xx)

Las ediciones impresas del Nuevo Testamento hechas durante tres siglos, a partir de la invención de la imprenta, seguían la forma A (antioquena), que era la única usada desde el siglo xiv [245]. De este modo se convirtió en el *textus receptus*.

1. **Primeras ediciones impresas del Nuevo Testamento griego.**—Hasta el año 1831, en que C. Lachmann publicó su Nuevo Testamento sirviéndose de los códices B, A, etc., todas las ediciones impresas presentan el texto antioqueno.

a) La primera edición de todo el Nuevo Testamento griego fue la *Complutense*, publicada en Alcalá de Henares (España) el año 1514. Pero solamente pudo aparecer en público el año 1522 a causa del retraso con que fue dada la aprobación de Roma [246]. Los editores se sirvieron para preparar esta edición de óptimos manuscritos, que tal vez se hayan perdido. En el prefacio se dice expresamente que habían sido empleados «exemplaria antiquissima et emendatissima». Cuáles fueran éstos, lo ignoramos.

Este mismo texto griego de la *Políglota Complutense*, purgado de algunos errores y erratas, fue publicado por Arias Montano en el volumen quinto de la *Políglota* de Amberes (Antuerpiense, año 1571). El texto complutense es, en general, bueno, aunque a veces se ha armonizado con la Vulgata latina.

b) En el entretanto, habiendo sabido J. Frobenio que la edición complutense ya había sido terminada el 10 de enero de 1914 y que esperaba la aprobación de Roma, quiso adelantarse con una nueva edición griega del Nuevo Testamento. Con este fin encomendó a Erasmo de Rotterdam la preparación de una edición, que apareció el año 1516 en Basilea. Contenía el texto griego, la versión latina y diversas anotaciones. Aunque Erasmo afirma en el prefacio que empleó para su edición muchos códices griegos y latinos antiquísimos y correctísimos, el hecho es que el más antiguo era del siglo xii (cód. 1 = δ 254), otros dos de los siglos xiii y xiv, y algún otro del siglo xv. De donde se deduce que usó

245 Cf. E. Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti Graeci* (Brunsvigia 1872). Enumera, desde el año 1514 hasta 1870, 584 ediciones diversas del N. T. o de partes de él. Véase también C. R. Gregory, *Textkritik des N. T.* II p.921-993; III p.1358-1363; M. Goguel, *Le texte et les éditions du N. T. grec:* RevHistRel 82 (1920) 1-73; E. Jacquier, *Le N. T. dans l'Église chrétienne.* II: *Le Texte du N. T.* (París 1913) p.419-527; C. H. Turner, *The Early Printed Edition of the Greek Testament* (Oxford 1924).

246 Cf. P. M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá* (Madrid 1917); E. Mangenot, *La Polyglotte d'Alcalá:* Rev. du Clergé français 101 (1920) 102-114.150-194.254-272.

pocos códices y muy recientes. Además, hizo la edición con tanta precipitación, que incluso se atrevió a poner para los últimos versículos del Apocalipsis (Apoc 22,16-21) su propia traducción hecha sobre la Vulgata latina, porque carecía de manuscrito griego [247]. La edición de Erasmo, «hecha sobre poquísimos y recientísimos códices, y, por tanto, de ínfimo valor, fue la base de todas las siguientes hasta el siglo XIX» [248]. En 1519 Erasmo publicó su segunda edición corregida, que usó M. Lutero; en 1525, la tercera, en la cual introdujo el *Comma Ioanneum*, tomado del códice 61 (δ 603); en 1527, la cuarta, para cuya preparación se sirvió del texto complutense; la quinta, publicada en 1535, apenas se diferencia de la cuarta. El texto erasmiano, aunque revisado y corregido en estas diversas ediciones, permaneció siempre inferior al complutense [249]. La obra de Erasmo fue rudamente combatida a causa de la nueva versión latina y de las anotaciones que presentaba [250].

c) El año 1518 apareció en Venecia la edición *Aldina*, que presenta el texto de Erasmo, pero corregido en muchos lugares. El año 1534 se publicó en París la edición de Simón de Calines (Colinaeus), que fue preparada sirviéndose del texto de Erasmo, del complutense y de algunos códices manuscritos.

d) Roberto Estienne († 1559), más conocido con el nombre latinizado de *Stephanus*, tipógrafo parisiense, publicó varias ediciones (años 1546, 1549, 1550, 1551), siguiendo el texto de la quinta edición de Erasmo. La *tercia edición*, en la que se da un aparato crítico para los Evangelios, con lecciones variantes tomadas principalmente de los códices D y L, es llamada también *regia*, y constituye el fundamento del *textus receptus*. La cuarta edición, hecha en Ginebra el año 1551, es la primera que presenta el texto sagrado dividido en versículos [251].

e) Teodoro Beza († 1605) hizo *cinco* ediciones del Nuevo Testamento. En la primera (año 1565) sigue el texto de la cuarta edición de Roberto *Stephanus*. En la segunda edición (año 1582) revisó el texto estefaniano sirviéndose del códice

247 Cf. J. Janssen-L. von Pastor, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters* II (Friburgo 1915) p.9-29.

248 Cf. A. Vaccari, *Bibbia*, en *Enciclopedia Italiana*, de Treccani, 6 (1930) p.888.

249 Cf. G. M. Perrella, o.c., p.218 n.194 n.5.

250 Cf. L. Zúñiga, *Annotationes contra Erasmum Roterodamum in defensionem translationis N. T.* (Compluti 1520); A. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-Ausgaben des N. T. und ihre Gegner*: BS 7,5 (1902); Id., en BZ 1 (1903) 280-302.378-407; H. Höpfl, *Kardinal Wilhelm Sirlets Annotationem zum N. T. Eine Verteidigung der Vulgata gegen Valla und Erasmus*: BS 13,2 (1908).

251 Cf. Eb. Nestle, *Vom Textus receptus des griechischen N. T.* (Barmen 1903); Id., *Some Points in the History of the Textus Receptus of the N. T.*: JTS 11 (1909s) 564-568.

greco-latino D, adquirido por él en Francia, y del códice Claromontanus. Las tres ediciones restantes repiten el texto de la segunda (años 1588, 1599, 1604).

f) Los hermanos Buenaventura y Abrahán *Elzevier*, tipógrafos de Leyden, hicieron varias ediciones del Nuevo Testamento sirviéndose principalmente del texto de Teodoro Beza, aunque también usaron en algunas partes el texto de Roberto Stephanus. En el prefacio a la segunda edición (año 1633) se leen estas solemnes palabras: «Textum ergo habes nunc *ab omnibus receptum,* in quo nihil immutatum aut corruptum damus». Por este motivo, el texto de los hermanos Elzevier comenzó a ser llamado el *texto recibido,* que fue el usado hasta el siglo pasado y el que difundía la Sociedad Bíblica Inglesa [252].

2. **Ediciones críticas del texto griego del Nuevo Testamento.**—El texto antioqueno fue el texto corriente recibido por todos en los siglos XVI y XVII. Con el siglo XVIII comienzan las primeras ediciones que podríamos llamar críticas, en cuanto que los editores anotan al margen las variantes de los diversos códices. Sin embargo, «por más de un siglo todavía estos editores críticos se contentan casi sólo con poner debajo del texto recibido un número siempre mayor de variantes recogidas de los manuscritos, de las versiones y de las citas de los escritores antiguos» [253].

a) J. Mill editó el Nuevo Testamento griego (Oxford 1707) sirviéndose del texto de Roberto Stephanus, con un aparato crítico muy amplio, en el cual recogió treinta mil lecciones variantes tomadas de 70 códices manuscritos.

b) J. J. Wetstein († 1754) examinó unos cien manuscritos, recogiendo sus variantes, y añadió al aparato crítico numerosos paralelos de la literatura clásica y judaica. Wetstein fue el primero que comenzó a designar los códices unciales con letras mayúsculas, y los códices minúsculos con números árabes [254]. Tuvo que huir de Suiza y vivir como exiliado en Holanda, porque había osado corregir el texto recibido. Publicó su primera edición del Nuevo Testamento en Amsterdam (año 1751s).

c) Por la misma época, J. A. Bengel († 1752) corrigió el *textus receptus* (Tubinga 1734) sirviéndose de las lecciones que ya se encontraban en las ediciones impresas del Nuevo Testamento, especialmente en la de J. Mill, y de otras que encontró

[252] Los protestantes permanecieron por largo tiempo tenazmente apegados a este *textus receptus.* Cf. R. CORNELY, *Introd. generalis* (SSC, París 1894) p.324; L. VAGANAY, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* (París 1934) p.127.

[253] Cf. A. VACCARI, *Bibbia,* en *Enciclopedia Italiana,* de TRECCANI, 6 (1930) p.888.

[254] Cf. E. VON DOBSCHÜTZ: ZNTW 25 (1926) 172-174. Véase también en «The Expository Times» 31 (1919s) 330s y en ZNTW 21 (1922) 146-148.

en diversos manuscritos por él estudiados. Fue el primero que distinguió los códices en dos familias, llamando a una africana y a la otra asiática [255].

d) J. J. Griesbach, siguiendo los principios de Bengel, distinguió tres formas o recensiones del texto griego del Nuevo Testamento: la alejandrina, la occidental y la constantinopolitana. También preparó tres ediciones del Nuevo Testamento con un amplio aparato crítico (años 1774, 1796, 1805).

e) A principios del siglo XIX, el católico J. M. SCHOLZ († 1852) hizo una edición del Nuevo Testamento griego con un amplísimo aparato crítico (Leipzig 1830). Sin embargo, no siempre se funda en rectos principios críticos.

f) C. Lachmann († 1851), insigne filólogo berlinés, fue el primero que, dejando a un lado el *textus receptus,* editó el Nuevo Testamento griego (Berlín 1831), tomando como base los antiguos códices B, A e incluso la Vulgata, que representa un texto del siglo IV. Con la edición de Lachmann se inicia el período moderno de la crítica textual del Nuevo Testamento [256].

También tiene cierta importancia, entre los ingleses, la edición de S. P. *Tregelles,* que publicó en Londres, en los años 1857-1872, un texto crítico basado en manuscritos antiguos y en citas de los Padres.

g) C. Tischendorf († 1874), el eminente crítico textual del siglo XIX, superó con mucho a todos sus predecesores. Publicó en treinta años (1841-1872) *veinticuatro* ediciones del Nuevo Testamento, que él reunió en ocho grupos, representando cinco recensiones diversas del texto sagrado. La primera, que apareció en Leipzig (1841), presenta un texto muy semejante al de Lachmann. En la segunda (Leipzig 1849) y en la séptima (Leipzig 1859) da, en cambio, un texto que se acerca bastante al *textus receptus.* En la última edición, llamada por él *octava maior* (2 volúmenes, Leipzig 1869-1872), sigue el texto griego del códice *Sinaítico (Alef* = S), encontrado por él en el monasterio de Santa Catalina, del monte Sinaí, en los años 1844 y 1859. Presenta, además, un abundante aparato crítico. Después de la muerte de Tischendorf escribió los *Prolegomena* a esta edición, como tercer volumen (Leipzig 1894), su discípulo C. R. Gregory. Posteriormente el mismo Gregory perfeccionó y aumentó estos *Prole-*

[255] Bengel expone sus principios críticos en su obra *Prodromus N. T. Graeci recte cauteque adornandi* (Stuttgart 1725) y en *Apparatus criticus ad N. T.* (Tubinga 1763).

[256] Los nuevos principios críticos seguidos por C. Lachmann se encuentran expuestos en *Theologische Studien und Kritiken* 3 (1830) 817-845. Cf. S. TIMPANARO, *La genesi del metodo di K. Lachmann* (Florencia 1963).

gomena, publicándolos en tres volúmenes, bajo el título de *Textkritik des N. T.* (Leipzig 1900-1909)[257].

h) B. F. Westcott († 1910) y F. J. A. Hort († 1892), después de treinta años de estudios, publicaron en Londres, el año 1881, una edición griega del Nuevo Testamento, en dos volúmenes, sin aparato crítico. Basan su edición en la recensión a la que pertenecen los códices B y S, que es designada por ellos como *neutral*[258]. Distinguen también cuatro familias: la neutral (B); la alejandrina, que se asemeja bastante a la neutral; la occidental (D), y la siria, que es la más reciente y de menos valor[259].

i) B. Weiss publicó varias ediciones del Nuevo Testamento en Berlín entre los años 1894 y 1905. Sigue el texto del códice B y de los pertenecientes a la misma familia. También el inglés F. H. A. Scrivener editó numerosas veces el Nuevo Testamento.

j) También estudiosos católicos se empeñaron en la tarea de preparar ediciones manuales del Nuevo Testamento griego. El primero fue J. M. A. Scholz, del cual ya hemos hablado. Le siguieron después F. X. Reithmayr (Munich 1847), L. Loch (Regensburg 1861), G. Perin (Padua 1890), F. Brandscheid, que publicó varias ediciones del Nuevo Testamento en griego y latín (Friburgo 1893, 1906, 1922); M. Hetzenauer también preparó una edición griego-latina (Innsbruck 1896-1898) y otra griega solamente (ibid. 1904)[260]. E. Bodin hizo igualmente dos ediciones (París 1910-11, 1918). Sigue de ordinario el códice B.

k) Hermann von Soden († 1914) superó con mucho a todos sus predecesores por la obra monumental que emprendió. Ayudado por muchos otros autores, examinó unos 1.900 códices, que clasificó en tres familias: Hesiquiana (H), nacida en Egipto; Jerosolimitana (I) y Lucianea o Koiné (K), que tuvo su origen en Antioquía. Para designar los códices propuso otro sistema distinto del de Gregory, que no ha agradado a los críticos. Reconoce expresamente el gran valor crítico que tienen los códices minúsculos, especialmente algunos. El criterio seguido por H. von Soden en la reconstrucción del texto sagrado es el siguiente: prefiere la lección en que concuerdan dos familias contra una tercera; es decir, sigue el parecer de la

[257] Cf. L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* p.140.

[258] No obstante, la forma neutral no está exenta de cierta tendencia sistemática. Cf. M. J. Lagrange, en *Initiation Biblique* (París 1954) p.388.

[259] Cf. A. Vaccari, *De Textu,* en *Institutiones Biblicae* n.55.

[260] Hetzenauer expone los principios críticos por los que se guió en su obra *Wesen und Principien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage* (Innsbruck 1900); Id., *De recognitione principiorum criticae textus N. T. secundum A. von Harnack* (Roma 1920).

mayoría entre las tres recensiones, excepto cuando se daba un caso de tendencia armonizadora y una lección de Taciano. Las lecturas provenientes de Taciano las consideraba como sospechosas y casi nunca las acepta. Sólo en el caso que Taciano esté sostenido por dos recensiones y la tercera concuerde con un lugar paralelo es aceptado el texto de Taciano. Si dos recensiones presentan una lección que concuerda con los lugares paralelos, prefiere, salvo excepción, la lección de la tercera recensión, que se aparta de los paralelos. Cuando testimonios antiguos independientes, sean Padres o versiones, concuerdan en una lección que se aparta de Taciano, ésta tiene serias probabilidades de pertenecer al texto original, incluso en el caso de que las tres recensiones coincidan con Taciano [261].

Los resultados de tantos trabajos los publicó H. von Soden en cuatro volúmenes, con el título de *Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt* (Berlín-Göttingen 1902-1913). En el año 1913 publicó una edición manual de su gigantesca obra, bajo el título de *Handausgabe, Text mit kurzem Apparat* (Göttingen 1913). «Todo este colosal esfuerzo—es tal vez la obra más grande de crítica textual que se haya jamás llevado a término—, aun reconociendo los muchos y relevantísimos méritos del mismo, no satisfizo a los doctos por los no leves defectos e inconvenientes que traía consigo» [262].

l) Eberhard Nestle († 1913) publicó el año 1898, en Stuttgart, un Nuevo Testamento griego manual—desde el año 1906 es griego-latino—, que es muy útil y recomendable para el uso ordinario. Lleva ya 23 ediciones, preparadas y revisadas desde 1927 por Erwin Nestle, y la última, del año 1957, ha sido preparada por L. Kurt Aland. Todas ellas se fundan en las precedentes ediciones de Tischendorf, Westcott-Hort y Weiss, «siguiendo para cada lección—como dice Vaganay—el cómodo principio de la mayoría» [263]. Adopta la lección en que coinciden dos contra uno. En el margen inferior da las diversas lecciones que presentan los principales códices y las versiones antiguas, y también cita las familias sodenianas [264].

m) En un período de tiempo relativamente breve han

[261] Cf. M. J. Lagrange, *Une nouvelle édition du Nouveau Testament:* RB 10 (1913) 481-524; A. Merk, *Zum Textband H. von Soden:* Bi 4 (1923) 180-189; H. C. Hoskier: JTS 15 (1913s) 307-326; H. J. Vogels: ThR 13 (1914) 97-105.129-134; H. Lietzmann: ZNTW 15 (1914) 323-331; O. W. Schmiedel: Theologische Blatter 1 (1922) 217-223; R. Knopf, *Göttinger gelehrte Anzeigen* 179 (1917) 386-408; K. Mohlberg: Der Katholik 95,2 (1915) 101-112.

[262] Cf. A. Vaccari, *Bibbia*, en *Enciclopedia Italiana*, de Treccani, 6 (1930) p.889; Id., *De Textu*, en *Institutiones Biblicae* I n.56; G. M. Perrella, o.c., p.220 n.194.

[263] Cf. L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* p.146.

[264] Cf. E. von Dobschütz, *Nestle's Einführung in das griechische N. T.* (Gottinga 1923): Bi 5 (1924) 401-404; 9 (1928) 353-355.

aparecido tres ediciones manuales del Nuevo Testamento preparadas por autores católicos. La primera es la de E. J. Vogels, publicada en Düsseldorf el año 1920. En ella tiene muy en cuenta la autoridad de las antiguas versiones latinas y siríacas, lo cual es un mérito que entra plenamente en el criterio moderno de la crítica textual neotestamenaria [265]. La segunda ha sido preparada por A. Merk, el cual conserva los elementos buenos del sistema de H. von Soden, corrigiendo y perfeccionando otros. Su criterio es bastante amplio, por lo cual su obra, publicada en Roma el año 1933, es muy útil para el uso práctico. Son ya ocho las ediciones que se han hecho de esta obra, que si bien tiene ciertos defectos, por otra parte es muy recomendable para el uso ordinario [266]. La tercera edición del Nuevo Testamento latino-griega es la del P. José María Bover, que publicó en Madrid el año 1943. En ella trata de recoger los resultados de las ediciones que le precedieron y de los más recientes estudios críticos neotestamentarios. Reconoce gran valor a las antiguas lecciones de la familia occidental y cesariense. Trata de remontar hasta las lecciones pertenecientes a las recensiones anteriores al siglo III; y, por este motivo, da gran importancia al códice 1841, que, según el P. Bover, contiene un texto del siglo II y uno de los mejores que corrían en aquella remota época [267]. El criterio seguido por el P. Bover es el de combinar la mayoría numérica y el valor de los testigos, con el fin de elegir la lección que, en conjunto, ofrezca mayores garantías de ser la original [268].

n) Los autores *críticos ingleses* han comenzado a preparar una nueva edición del Nuevo Testamento griego, siguiendo a Westcott-Hort y con el aparato crítico empleado por Tischendorf. Toman, pues, como base el texto *neutral*, y tienen también en cuenta el occidental y el cesariense, juntamente con las citas de Eusebio y de otros escritores eclesiásticos antiguos [269]. Hasta ahora han sido editados los evangelios de San Marcos (Oxford 1935) y de San Mateo (Oxford 1940), por obra de S. C. E. Legg. Pero, en general, la edición no ha agradado a los críticos.

265 Cf. A. Merk: Bi 2 (1921) 78-87; 5 (1924) 86-88.

266 Cf. A. Merk, *Zur Ausgabe des neuen Testaments des Bibelinstituts:* Bi 15 (1934) 440-46. Ver también en RB (1934) 139-141; JTS 50 (1949) 142-155. La última edición de A. Merk, *Novum Testamentum graece et latine* (Roma 1957) es la *octava* y ha sido preparada por J. P. Smith.

267 «Ex his omnibus—dice Bover—colligendum videtur codice 1841 typum textus praeberi saeculi II, et quidem sincerissimum inter plures ac varios qui id temporis cicumferebantur» *(Novi Testamenti Biblia graeca et latina* [Madrid 1943] p.LXII).

268 Cf. A. Gil Ulecia: EstEcl 18 (1944) 559-560; EstBibl 3 (1944) 459-462; 9 (1950) 243; L. Sanz Burata, *Una edición crítica del N. T.:* Ecclesia 2 (1942) 919-920.

269 Cf. A. Díez Macho, *El proyecto internacional de edición crítica N. T.:* EstBibl 14 (1955) 450-55.

Conclusión.—Todo lo dicho acerca de los esfuerzos llevados a cabo por los críticos modernos para conseguir el auténtico texto original lo podemos resumir en breves palabras. El texto antioqueno, es decir, la forma A, se propaga ampliamente en el siglo XVI; en el siglo XVII se convierte en el *textus receptus;* en el XVIII comienza a ser atacado con otras lecciones mejores tomadas de códices antiguos y reunidas en el aparato crítico; en el siglo XIX es sustituido el texto antioqueno por otro mejor, relegando sus variantes al aparato crítico. Y, finalmente, en el siglo XX es enterrado, «sin ningún lamento y sin esperanza de retorno» (GREGORY). Hoy día los críticos ponen en su lugar el texto que presentan los antiguos códices B, S, o sea, la forma B. Con esta forma está íntimamente emparentada la Vulgata latina [270].

Sin embargo, en la actualidad reina cierto pesimismo entre los críticos, porque, a pesar de los muchos estudios que se han hecho, de un mejor conocimiento de los manuscritos y de nuevos e importantes descubrimientos, las cosas se complican cada día más. De ahí que algunos de ellos desesperen de reconstruir exactamente el texto original tal como salió de manos de los mismos autores sagrados [271]. Hoy se trabaja en la preparación de un aparato crítico más objetivo, al par que más completo, como base para la reconstrucción del texto original. En esta dirección se orienta un grupo de críticos especialistas anglo-americanos, que ya están trabajando desde el año 1948 [272].

3. **Valor crítico y dogmático del texto griego del Nuevo Testamento.**—No obstante el gran número de lecciones variantes que se encuentran en los diversos testigos del texto sagrado del Nuevo Testamento, se puede afirmar con plena certeza que el texto griego neotestamentario ha llegado hasta nosotros *esencialmente incorrupto e inalterado.* Por eso, las afirmaciones de ciertos escritores eclesiásticos antiguos, según las cuales los herejes habrían tentado en diversas épocas y circunstancias de corromper el texto sagrado, no parece que haya que entenderlas al pie de la letra [273]. Es cierto que ya en el

270 Cf. A. VACCARI, *De Textu,* en *Institutiones Biblicae* I n.56.

271 Cf. E. C. COLWELL, *What is the Best N. T.:* The University Chicago Press (1952); W. CLARK, *The Background of the N. T. and its Eschatology. Studies in Honour of Dodd* (Londres 1956). Ver, sin embargo, R. GALDOS: CultBib 1 (1944) 164-165, y YABEN, ibid. (1945) 345-46.

272 Cf. M. M. PARVIS-A. P. WIKGREN, *N. T.? Manuscripts Studies. The Materials and the Making of a Critical Apparatus* (Chicago 1950); B. M. METZGER, *Annoted Bibliography of the Textual Criticism of the N. T. 1914-1939* (Copenhague 1955); R. RÁBANOS, o.c., p.188s.

273 Así afirman San Dionisio de Corinto (en EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 4,23,12: MG 20,388s), Cayo Romano, San Ireneo y Eusebio *(Hist. Eccl.* 5,20,1; 5,28,15: MG 20,484.516s). Es verdad que Marción sólo aceptó del N. T. el Evangelio de San Lucas y 10 epístolas de San Pablo,

siglo II comenzaron a deslizarse en el texto sagrado algunos cambios accidentales y errores de poca importancia, bajo el influjo de Taciano principalmente. Pero éstos no afectaron de ninguna manera a su integridad sustancial [274].

Las lecciones variantes del Nuevo Testamento, tomadas de los miles de testigos que poseemos, constituyen una masa inmensa. La mayor parte de ellas ya existían en los siglos II y III. Según cálculos hechos, las variantes son unas *doscientas mil*. Por consiguiente, son más las variantes que las mismas palabras que contiene todo el Nuevo Testamento, pues éstas ascienden a unas ciento cincuenta mil. Sin embargo, la mayor parte del texto neotestamentario muestra una perfecta uniformidad, pudiendo afirmar con Westcott-Hort que siete octavas partes del Nuevo Testamento griego son críticamente ciertas. Por lo que se refiere a la octava parte restante, muchas de las lecciones variantes se refieren a una misma palabra o frase. Y la mayoría de estas lecciones son de poca importancia, ya que consisten tan sólo en errores ortográficos, en diferencias gramaticales, en el orden de las palabras, en la permutación de partículas, en la omisión del artículo y en otras faltas conscientes o inconscientes de los copistas. Todo esto constituye un factor de poca monta, que no afecta de ningún modo el sentido del texto sagrado [275].

De la inmensa masa de lecciones variantes, hay sólo unas doscientas que afectan, en cierto sentido, el significado del texto. Y entre estas doscientas, apenas unas *quince* tienen cierta importancia, en cuanto que afectan a verdades dogmáticas [276]. Pero, como ni siquiera en estos quince casos desaparece ni se añade verdad dogmática alguna, se puede afirmar con toda verdad que los escritos del Nuevo Testamento han llegado hasta nosotros *sustancialmente íntegros*. Incluso se puede decir que también en cuanto a lo accidental, en las lecciones de importancia secundaria, el texto neotestamentario se presenta en su máxima parte con tantas garantías de autenticidad, que ningún otro documento de la antigüedad se le puede comparar. Por consiguiente, se puede concluir con toda seguridad

e incluso en éstos cambió alguna cosa; pero éste fue un caso aislado. Cf. Th. ZAHN, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons* II (Leipzig 1892) p.409-529.

274 Las recensiones de Hesiquio y de Luciano Antioqueno, aunque introdujeron algunos cambios, no falsearon el texto sagrado. Por eso, es inexacto lo que dice el *Decreto Gelasiano*: «Evangelia, quae falsavit Lucianus, apocrypha... Evangelia, quae falsavit Hesychius, apocrypha». Cf. SAN JERÓNIMO, *Praef. in 4 Evangelia*: ML 29,527; 23,451.686.

275 Cf. A. DURAND, *Le Texte du N. T.*: Études 126 (1911,1) 289; A. VACCARI, o.c., I n.57.

276 Se dan estas lecciones en Mt 1,16; Mc 1,1 (consérvese: υἱοῦ τοῦ Θεοῦ); Lc 22,19-20 (orden en que se desarrolló la cena); Jn 1,18 (leer: Θεός); Jn 5,3-4 (omítase el v.4); Act 20,28 (leer: Θεοῦ); 1 Cor 15,51 (leer: πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα); 1 Tim 3,16 (leer: ὅς). Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.277 n.394.

que el *texto griego* del Nuevo Testamento *constituye la auténtica y genuina fuente de la Revelación.* Porque nos transmite la Revelación neotestamentaria sin ningún error[277].

LAS DIFERENTES VERSIONES DE LA BIBLIA

BIBLIOGRAFIA

A) La version de los Setenta

Eb. Nestle, *Septuagintastudien* I-V (Ulm 1886-1896; Stuttgart 1899-1907); P. de Lagarde, *Septuagintastudien* I-II (Gottinga 1891-1892); J. B. Johnston, *The Date of the Septuagint:* Études 13 (1901s) 382s; H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge 1902); A. Rahlfs, *Septuagintastudien* (Gottinga 1904-1911); Id., *Verzeichnis der griechischen Handschriften des Alten Testaments für des Septuaginta-Unternehmens* (Gottinga 1914); R. R. Ottley, *A Handbook to the Septuagint* (Nueva York 1920); A. Barrois, *Une nouvelle théorie de l'origine des LXX:* RB 39 (1930) 332-361; H. G. Meecham, *The Oldest Version of the Bible* (Londres 1932); J. Calés, *La grande Septante de Cambridge et la Septante de Goettingue:* RSR 22 (1932) 54-62; S. E. Johnson, *The Septuagint and the N.T.:* JBL 56 (1937) 331-345; H. M. Orlinsky, *The Septuagint. The Oldest Translation of the Bible* (Cincinnati 1949); P. Benoit, *La Septante est-elle inspirée?*, en *Vom Wort des Lebens* (Festschrift für Max Meinertz, Münster 1951) p.41-49; P. Auvray, *Comment se pose le problème de la inspiration des Septante:* RB 59 (1952) 321-336; F. G. Kenyon, *The Text of the Greek Bible*² (Londres 1949); B. J. Roberts, *The Old Testament. Text and Versions* (Cardiff 1951); E. Vogt, *Settanta, Versione dei:* EC 11 (1953) 436-442; D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chainon manquant de l'histoire de la Septante:* RB 60 (1953) 18-29; L. H. Bockington, *Septuagint and Targum:* ZATW 66 (1954) 80-86; C. Thomson-C. A. Muses, *The Septuagint Bible* (Indian Hills, Colorado, 1954); D. W. Gooding, *Recensions of the Septuagint Pentateuch* (Londres 1955); G. Bardy, *La traduction des Septante et les autres versions grecques de l'A. T.*, en *Initiation Biblique* de A. Robert-A. Tricot (París 1954) p.402-415; E. F. Harrison, *The Importance of the Septuagint for Biblical Studies:* BS 112 (1956) 344-355; 113 (1957) 37-45; A. Soffer, *The Treatment of Anthropomorphisms and Anthropopathisms in the LXX of Psalms:* HUCA 28 (1957) 85-107; H. Cazelles-P. Grelot, *Les versions grecques. La Septante*, en *Introduction à la Bible* de A. Robert-A. Feuillet, I (Tournai 1957) 85-89; J. Coste, *La première experience de traduction biblique: la Septante:* Maison Dieu 53 (1958) 56-88; L. Delekat, *Ein Septuagintatargum:* VT 8 (1958) 225-252; V. Tcherikover, *The Idea of the Letter of Aristeas:* HarvTR 51 (1958) 59-85; E. J. Bickerman, *The Septuagint as a Translation:* Proc. Amer. Acad. for Jewish Research 28 (Nueva York 1959) 1-39; H. M. Orlinsky, *Qumrân and the Present State of the Old Testament Text Studies: The Septuagint Text:* JBL 78 (1959) 34-59; P. Kahle, *The Greek Bible and the Fragments from Judean Desert:* Studia Evangelica (Berlín 1959) 613-621; P. Grelot, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante:* ScEccl 16 (1964) 387-418.

[277] Cf. H. Simón-J. Prado, *Praelectiones Biblicae. Propaedeutica Biblica* n.150; A. Vaccari, *De textu*, en *Institutiones Biblicae* I n.57; A. Durand, *Le texte du N T.:* Études 126 (1911,1) 290; F. G. Kenyon, *Handbook to the Textual Criticism of the N. T.* (Londres 1912) p.3-5.

B) Otras versiones griegas antiguas

A. Rahlfs, *Septuaginta Studien III. Lucians Rezension der Königsbücher* (Gottinga 1911); H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums* (Tubinga 1929); W. W. Cannon, *Jerome and Symmachus: Some Points in the Vulgate Translation of Kohelet:* ZATW 45 (1927) 191ss; A. E. Silverstone, *Aquila and Onkelos* (Mánchester 1931); A. Möhle, *Ein neuer Fund zahlreicher Stücke aus den Jesaiaübersetzungen des Akylas, Symmachus und Theodotion:* ZATW 52 (1934) 176ss; G. Bardy, *Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école* (París 1936) p.164-182; L. J. Liebreich, *Notes on the Greek Version of Symmachus:* JBL (1944) 187ss; A. Vaccari, *Saint Augustin, Saint Ambroise et Aquila:* Augustinus Magister. Actes Paris (1955) 473-482; J. D. Barthélemy, *Quinta ou Version selon les Hébreux:* Theologische Zeitschrift 16 (Basilea 1960) 342-353; Id., *Les dévanciers d'Aquila:* VTS 10 (Leiden 1963) XIV-272 págs.

C) Las Hexaplas de Orígenes

F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* I (Oxford 1875); A. Vaccari, *Esaple ed esaplare in S. Girolamo:* Bi 8 (1927) 463-468; D. De Bruyne, *La reconstitution du Psautier hexaplaire latin:* RevBen 41 (1929) 297-324; O. Procksch, *Tetraplarische Studien:* ZATW 53 (1935) 240ss; 54 (1936) 61ss; H. M. Orlinsky, *The Columnar Order of the Hexapla:* JQR 27 (1936-1937) 137ss; J. E. Emerton, *The Purpose of the Second Column of the Hexapla:* JTS 7 (1956) 79-87.

D) Antiguas versiones orientales

1) A. Penna, *Targum:* EC 11 (1953) 1761s; A. Vööbus, *Der Einfluss des altpalästinensischen Targums in der Textgeschichte der Peschitta des A. T.:* Mus 68 (1955) 215-218; J. R. Díaz, *Ediciones del Targum samaritano:* EstBíbl 15 (1956) 105-108; A. Díez Macho, *Un nuevo Targum a los Profetas:* EstBíbl 15 (1956) 287-295; Id., *Una copia completa del Targum palestinense al Pentateuco en la Biblioteca Vaticana:* Sef 17 (1957) 119-121; A. Palacios, *El «Targum palestinense» completo:* Arbor 36 (1957) 516ss; A. Sperber, *The Bible in Aramaic.* I: *The Pentateuch according to Targum Onkelos* (Londres 1959); J. R. Díaz, *Las fuentes del Targum samaritano:* EstBíbl 18 (1959) 183-197; P. Grelot, *Les targums du Pentateuque. Étude comparative d'après Gen 4,3-16:* Sem 9 (1959) 59-88; J. R. Díaz, *Targum palestinense y N. T.:* EstBíbl 21 (1962) 337-342; S. Bartina, *Aportaciones recientes de targumim:* EstEcl (1964) 361s.

2) F. Kenyon, *The Text of the Greek Bible on the Peshitta:* AJSL 36 (1920) 161ss; A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur* (Bonn 1922) p.18-25.73-74; L. Haefeli, *Die Peschitta des Alten Testaments mit Rücksicht auf ihre textkritische Bearbeitung und Herausgabe* (Münster 1929); P. Bertasagui, *Les versions de la Bible en usage dans les Églises de langue syriaque:* L'Orient Syrien 1 (París 1956) 44-65; L. Leloir, *Le Diatessaron de Tatien:* L'Orient Syrien 1 (París 1956) 208-231.313-334; M. Black; *The N. T. Peshitta and its Predecesors:* BStNTSoc (1950) 51-62; A. Vööbus, *Studies in the History of the Gospels Text in Syriac* (Lovaina 1951); P. Nober, *Versioni siriache della Bibbia:* EC 11 (1953) 741-745; M. Wilcox, *Some Recent Contributions to the Problem of Peshitta Origins:* Abr-Nahrain 1 (Melbourne 1959s) 62-69; C. van Puyvelde, *Versions syriaques:* DBS 6 (1960) 834-884; M. H. Goshen-Gottstein, *Prolegomena to Critical Edition of the Peshitta:* ScriptHieros 8 (1961) 26-67.

3) S. Talmon, *The Samaritan Pentateuch:* JJevSt 2 (1951) 144-150; F. Pérez Castro, *El Séfer Abisa':* Sef 13 (1953) 119-129; Id., *Séfer Abisa'. Edición del fragmento antiguo del Rollo Sagrado del Pentateuco hebreo samaritano de Nablus.* Estudio, transcripción, aparato crítico y facsímiles (CSIC, Madrid 1959).

4) W. Budge, *Coptic Biblical Texts on the Dialects of Upper Egypt* (Oxford 1912); A. Vaschald, *Ce qui a été publié des versions coptes de la Bible; textes sahidiques* (París 1922); F. H. Halloik, *The Coptic Old Testament:* American Research of Semitic Languages and Literature 49 (1932-1933) 325ss; B. Botte, *Versions coptes:* DBS 6 (1960) 818-825; R. Kasser, *Le papyrus Bodmer III et les versions bibliques coptes:* Mus 74 (1961) 423-433; Id., *Les origines du Christianisme égyptien:* RevThPh 12 (1962) 11-28; S. Jellicoe, *The Hesychian Recension Reconsidered:* JBL 82 (1963) 409-418; P. Bellet, *Coptas, Versiones:* EncBíb 2 (Barcelona 1963) 506-508.

5) I. Guidi, *La Chiesa abissina* (Roma 1922); B. Velat, *Éthiopie II. Littérature religieuse:* DictSpir 4 (1960) 1462-1476; B. Botte, *Versions éthiopiennes:* DBS 6 (1960) 825-29.

6) G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* I (Roma 1944) p.138-185; J. R. Díaz, *Las versiones árabes del Pentateuco entre los samaritanos:* EstBíbl 18 (1959) 299ss.

7) M. J. Lagrange, *L'origine de la version syro-palestinienne des Évangiles:* RB 34 (1925) 481-504; A. Díez Macho, *Targum y N. T.:* Mélanges E. Tisserant I (Città del Vaticano 1964) 153-185.

8) S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron* (Roma 1950); A. Vööbus, *La première traduction arménienne des Évangiles:* RSR 38 (1950) 581-586; L. Maries, *Le Diatessaron à l'origine de la version arménienne:* RSR 40 (1952) 247-256; L. Leloir, *Version arménienne:* DBS 6 (1960) 810-818.

9) J. Karst, *La littérature géorgienne chrétienne* (París 1934) p.40-43; L. Leloir, *Version géorgienne:* DBS 6 (1960) 829-834; K. Horalek, *La traduction vieux-slave de l'Évangile:* Byzantinoslavica 20 (Praga 1959) 267-284.

E) Las diferentes versiones latinas

I. *Versiones «prejeronimianas»:*

P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae, seu Vetus italica, et caeterae versiones quae reperiri potuerunt* I-III (Reims 1739-1743); Robinson, *The Acts of the Scillitan Martyres. Texts and Studies* (Cambridge 1881); P. Monceaux, *La Bible latine en Afrique:* RevEtJ (1901) 152-172; Id., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* I (París 1901); L. Ziegler, *Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus* (Munich 1879); H. von Soden, *Das lateinische Neue Testament in Afrika zur Zeit Cyprians:* TU 33 (Leipzig 1909); E. Mangenot, *Patrie et date de la première version latine du N. T.* (Lila 1911); M. Revilla Rico, *La Biblia de Valvanera. Fragmentos de la Vetus latina:* Ciudad de Dios 120 (1920) 48-55.190-210; Adhemar d'Ales, *Vetus Romana:* Bi 4 (1923) 56-90; J. M. Bover, *Un fragmento de la Vetus latina:* EstEcl 6 (1927) 331-334; Id., *Origen del Pentateuco Turonense:* Bi 9 (1928) 461-463; P. de Ambroggi, *L'Itala di S. Agostino:* ScuolCatt (1929) 114-122.443-451; P. Bellet, *La edición de la «Vetus latina» por los monjes de Beuron:* EstBíbl 9 (1950) 83-87; J. Madoz, *Vetus latina:* EstEcl 24 (1950) 509-510; T. Ayuso Marazuela, *Una importante colección de notas marginales de la «Vetus latina hispana»:* EstBíbl 9 (1950) 329-376; Id., *La liturgia mozárabe y su importancia para el texto bíblico de la «Vetus latina hispana»:* EstBíbl 10 (1951) 269-312; Higgins, *The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian:* Vigiliae Christianae 5 (1951) 1-42; B. Botte, *Lati-*

nes (Versions) antérieures à S. Jérôme: DBS 5 (1952) 334-347; J. SCHILDENBERGER, *Die Itala des hl. Augustinus* (Beuron 1952); T. AYUSO MARAZUELA, *Origen español del códice Ludgunense de la Vetus latina:* EstBíbl 12 (1953) 377-395; ID., *La Vetus latina hispana. I. Prolegómenos* (Madrid 1953); B. J. ROBERTS, *The Old Testament and Versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of Ancient Versions* (Cardiff 1951); A. W. ADAMS, *The Old Latin Versions:* The Bible Translator 5 (1954) 101-106; L. BROU, *Le psautier liturgique wisigothique et les éditions critiques des psautiers latins:* Hispania Sacra (1955) 337-360; A. VÖÖBUS, *Early Versions of the N. T. Manuscript Studies:* Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6 (Sto 1955); B. M. METZGER, *A Survey of Recent Research on the Ancient Versions of N. T.:* NTS 2 (1955s) 1-16; T. AYUSO MARAZUELA, *Psalterium Uisigothicum-Mozarabicum,* en *Biblia Polyglotta Matritensia* VII 1: *Vetus latina* 21 (BAC, Madrid 1957); B. BOTTE, *Les anciennes versions de la Bible:* Maison Dieu 53 (1958) 89-109; R. W. MUNCEY, *The N. T. Text of St Ambrose:* Texts and Studies 2 ser.4 (Cambridge 1959); T. AYUSO MARAZUELA, *El Salterio de Gregorio de Elvira y la Vetus latina hispana:* Bi 40 (1959) 135-159; EstBíbl 34 (1960) 689-704; MCGURK, *Latin Gospel Books from A. D. 400 to A. D. 800:* Les publications du Scriptorium 6 (Bruselas 1961); J. CANTERA, *Origen, familias y fuentes de la Vetus latina:* Sef 22 (1962) 296-311; ID., *La Vetus latina y el texto masorético:* Sef 23 (1963) 252-264.

II. *La Vulgata de San Jerónimo:*

L. DELISLE, *Les Bibles de Théodulfe* (París 1879); P. MARTIN, *S. Étienne Harding et les premièrs recenseurs de la Vulgate, Théodulfe et Alcuin:* RevScEccl 54 (1886, 2) 511-561; 55 (1887, 1) 1-44.97-115.213-238; S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premièrs siècles du Moyen Age* (Nancy 1893); E. MANGENOT, *Les manuscrits grecs des Évangiles employés par S. Jérôme:* RevScEccl 81 (1900, 1) 36-72; H. QUENTIN, *La critique de la Vulgate:* RevBen 23 (1906) 257-260; J. CHAPMAN, *Notes on the Early History of the Vulgate Gospels* (Oxford 1908); A. SOUTER, *The Type or Types of Gospel Text used by St. Jerome as the Basis of his Revision:* JTS 12 (1910s) 583-592; A. CONDAMIN, *L'influence de la tradition juive dans la version de S. Jérôme:* RSR 5 (1914) 1-21; ID., *Les caractères de la traduction de la Bible par St. Jérôme:* RSR 2 (1911) 425-440; 3 (1912) 105-138; H. POPE, *Jerome's Latin Text of St. Paul Epistles:* The Irish Theological Quarterly 9 (1914) 413-445; A. VACCARI, *Alle origini de la Volgata:* CivCatt 6 (1915) I 21-27; II 160-170; III 290-297; IV 412-422.538-548; A. AMELLI, *Cassiodoro e la Volgata* (Grottaferrata 1917); F. CAVALLERA, *Saint Jérôme et la Vulgate des Actes, des Épîtres et de l'Apoc:* BullLE 6 s.11 (1920) 269-292; ID., *Saint Jérôme, sa vie et son oeuvre* (Lovaina-París 1922); H. COTTINEAU, *Chronologie des versions bibliques de Saint Jérôme:* Miscellanea Geronimiana (Roma 1920) 43-68; L. FONK, *De Hieronymo interprete eiusque versione quid censeant auctores recentiores:* Miscellanea Geronimiana (Roma 1920) 69-87; V. LARRAÑAGA, *S. Jerónimo y la Vulgata:* Razón y Fe 58 (1920) 452-464; B. SANTOS OLIVEIRA, *San Jerónimo y la Vulgata* (Córdoba 1920); H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. I: Octateuque:* Coll. Bibl. Lat. 6 (Roma 1922); ID., *La Vulgate à travers les siècles et sa revision actuelle* (Roma 1926); E. POWER, *Corrections from the Hebrew in the Theodulfian mss. of the Vulgate:* Bi 5 (1924) 233-258; J. M. VOSTÉ, *De latina Bibliorum versione quae dicitur «Vulgata»* (Roma 1927); E. J. VOGELS, *Vulgata Studien:* Neutestamentliche Abhandlungen 14,2-3 (Münster 1928); F. FERNÁNDEZ DE CASTRO, *Ensayo de un índice de comentaristas y traductores españoles de los libros santos por el orden que de los mismos da la Vulgata:* RevEspEstBíbl 2 (1927) 11-95.153-165; D. DE BRUYNE, *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne, B: L'édition*

de Peregrinus: RevBen 31 (1914-1919) 378-401; F. STUMMER, *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieronymus bei der Ubersetzung des A. T.:* Bi 10 (1929) 3-30; J. M. BOVER, *Para la historia de la Vulgata en España. Un proyecto y un llamamiento:* EstBíbl 1 (1929) 89-93; F. STUMMER, *Hauptprobleme der Erforschung der alttestamentliche Vulgata:* BZAAW 66 (1936) 233ss; J. STEINMUELLER, *The History of the Latin Vulgate:* Homiletic and Pastoral Review 39 (Nueva York 1939) 252-257.347-361; P. SALMON, *La revision de la Vulgate. États de travaux, difficultés et resultats* (Roma 1937); J. M. BOVER, *La Vulgata en España. Lo poco que se sabe y lo mucho que queda por investigar:* EstBíbl 1 (1942) 11-40.167-186; J. ENCISO, *El estudio bíblico de los códices litúrgicos mozárabes:* EstBíbl 1 (1942) 291-313; ID., *El Breviario Mozárabe de la Biblioteca Nacional:* EstBíbl 2 (1943) 189-211; T. AYUSO MARAZUELA, *El texto de la Vulgata:* EstBíbl 2 (1943) 23-74; ID., *Los elementos extrabíblicos de la Vulgata:* EstBíbl 2 (1943) 133-137; J. M. VOSTÉ, *La Volgata al Concilio di Trento:* Bi 27 (1946) 301-319; L. TURRADO, *El Concilio de Trento y la Vulgata:* CultBíbl 2 (1945) 355-360; S. MUÑOZ IGLESIAS, *El Decreto Tridentino sobre la Vulgata y su interpretación por los teólogos del siglo XVI:* EstBíbl 5 (1946) 137-169; F. ASENSIO, *Alfonso de Castro y los decretos tridentinos sobre S. Escritura:* EstEcl 20 (1946) 63-103; A. KLEINCLAUSZ, *Alcuin* (París 1948); E. F. SUTCLIFFE, *The Council of Trent on the Authenticity of the Vulgate:* JTS 49 (1948) 35-47; A. PENNA, *La Volgata:* EC 12 (1954) 1584-1590; H. DE SAINTE-MARIE, *S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos:* Coll. Bibl. Lat. 11 (Roma 1954); A. TRICOT, *La Vulgate de St. Jérôme,* en *Initiation Biblique* (París-Tournai 1954) p.423-440; B. FISCHER, *Der Vulgata-Text des N. T.:* ZNTW 46 (1955) 193s; ANDREAS AB ALPE, *La versione dei Salmi di S. Girolamo confrontata con la Volgata e la nuova versione:* RivBiblItal 3 (1955) 311-31; L. RAMOS, *La Vulgata e o texto primitivo dos Evangelios:* REB 16 (1956) 356-380; T. AYUSO MARAZUELA, *La Biblia visigótica de la Cava dei Tirreni. Contribución al estudio de la Vulgata en España* (Madrid 1957); B. FISCHER, *Die Alkuin-Bibel* (Friburgo, Herder, 1957); A. PENNA, *La Volgota e il manoscritto 1 QIsa:* Bi 38 (1957) 381-395; A. THIBAUT, *La revisión hexaplaire de S. Jérôme:* Coll. Bibl. Lat. (Roma 1959) 107-149; T. AYUSO MARAZUELA, *Psalterium S. Hieronymi de hebraica veritate interpretatum,* en *Biblia Polyglotta Matritensia* ser.8: *Vulgata Hispana* 21 (Madrid 1960); ID., *La Biblia visigótica de S. Isidoro de León:* EstBíbl 19 (1960) 5-24.167-200. 271-309; 20 (1961) 5-42; B. FISCHER, *Algunas observaciones sobre el «Codex Gothicus» de S. Isidoro de León y sobre la tradición española de la Vulgata:* Archivos Leonenses 15 (1961) 5-47; C. GUTIÉRREZ, *¿Cuándo se escribió la llamada Biblia de Oña?:* Archivos Leonenses 15 (1961) 87-110; J. GRIBOMON, *Les éditions critiques de la Vulgate:* Studi Medievali 3,2,1 (Spoleto 1961) 363-377; B. FISCHER, *Codex Amiatinus und Cassiodor:* BZ 6 (1962) 37-79; D. BROWN, *El Códice Toledano, ¿intermediario entre el Cavense y el Burgense?:* EstBíbl 22 (1963) 79-82.

F) LAS VERSIONES EN LENGUA VULGAR

A. GALDOS, *La Biblia de la casa de Alba:* Razón y Fe 73 (1925) 224-236; G. PRADO, *La Biblia en España:* RevEspEstBíbl 2 (1927) 111-127; M. REVILLA RICO, *La controversia sobre las versiones vernáculas de la Biblia en el Concilio de Trento:* RelCult 10 (1930) 88-104; CONDE DE CEDILLO, *El Salterio de David en la cultura española:* Boletín Acad. Hist. 98 (1931) 83-103; A. KLEINHANS, *De usu versionum S. Scripturae in ecclesiis:* Anton 9 (1934) 441-445; J. MARCH, *La traducción de la Biblia publicada por Torres Amat es sustancialmente la del P. Petisco* (Madrid 1936); J. LLAMAS, *Biblia del siglo XIV, traducida del hebreo:* EstBíbl 2 (1943) 321-399; 3 (1944) 99-158.219-244;

F. Asensio, *Versiones de la Biblia en lengua vulgar:* Sal Terrae 32 (1944) 347-353; I. Errandonea, *La S. Biblia en castellano:* Razón y Fe 130 (1944) 134-137; J. Enciso, *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino:* EstBíbl 3 (1944) 523-560; M. Laguardia, *La lectura de la Biblia por los fieles:* CultBíbl 2 (1945) 245-247; G. Duncker, *La Chiesa e le versioni della Scrittura in lingua volgare:* Ang 24 (1947) 140-167; J. Llamas, *Biblia Medieval romanceada judío-cristiana* (Madrid 1950); A. Gil Ulecia, *La Bibla en España:* CultBíbl 7 (1950) 272-277; M. López, *La Biblia de Ferrara:* Cuadernos Teológicos 7 (Buenos Aires 1953) 82-95; I. Cecchetti, *Torres y Amat:* EC 12 (1954) 333; S. Rypins, *The Ferrara Bible at Press:* The Library 10,4 (Oxford 1955) 244-269; J. Salguero, *Cómo leían la Biblia los judíos, los Apóstoles, los SS. Padres, y cómo se ha de leer hoy día:* CultBíbl 14 (1957) 80-93.140-150.353-364; S. L. Greenslade (editor), *The Cambridge History of the Bible; the West from Reformation to the Present Day* (Cambridge-Nueva York 1963).

G) Biblias políglotas

E. Mangenot, *Polyglottes:* DB 5 (1912) 513-529; M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá* (Madrid 1917); E. Mangenot, *La Polyglotte d'Alcalá:* RevClergéFrançais 101 (1920) 102-114.150-194.254-272; G. Martínez de Antoñana, *La Políglota de Alcalá:* Ilustr. Cler. 14 (1920) 55-57.105-107; L. Fernández de Retana, *Cisneros y su siglo* I (Madrid 1929) 285-301; D. Ramos Frechilla, *La Políglota de Arias Montano:* RevEspEstBíbl 3 (1928) 27-54; A. Durand, *Les éditions imprimées du N. T. syriaque:* RSR 11 (1921) 399-402; T. Ayuso Marazuela, *Una nueva Políglota española:* CultBíbl 5 (1948) 226-230; R. V. G. Tasker, *The Complutensian Polyglot:* The Church Quarterly Review 154 (1953) 197-210; P. Kahle, *The Hebrew Text of the Complutensian Polyglot,* en Homenaje a Millás Vallicrosa 1 (Barcelona 1954).

H) Crítica bíblica

V. Ermoni, *Du rôle et droits de la critique en exégèse:* Science cathol. 9 (1895) 402-414; M. J. Lagrange, *Origène, La critique textuelle et la tradition topographique:* RB 4 (1895) 501-524; 5 (1896) 87-92; Id., *La méthode historique* (París 1903); A. C. Clark, *Recent Developments in Textual Criticism* (Londres 1916); P. Kahle, *Masoreten des Ostens* (Leipzig 1913); Id., *Masoreten des Westens* (Stuttgart, I, 1927; II, 1930); H. Quentin, *Essais de critique textuelle* (París 1926); J. Kennedy, *An Aid to the Textual Amendment of the O. T.* (Edimburgo 1928); P. Collomp, *La critique des textes* (París 1931); L. Cerfaux, *L'histoire de la tradition synoptique d'après Bultmann:* RHE 28 (1932) 582-594; E. Florit, *La storia delle forme nei Vangeli:* Bi 14 (1933) 212-248; L. Dennefeld, *Critique textuelle de l'A. T.:* DBS 2 (1934) 240-256; H. J. Vogels-L. Pirot, *Critique textuelle du N. T.:* ibid., 256-274; L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* (París 1934); H. Höpfl, *Critique biblique:* DBS 2 (1934) 175ss; M. J. Lagrange, *Critique textuelle du N. T. II: La critique rationnelle* (París 1935); J. Vandervorst, *Introduction aux textes hébreu et grec de l'A. T.* (Malinas 1935); F. M. Braun, *Formgeschichte (école de la):* DBS 3 (1936) 312-317; J. M. Bover, *Harmonizaciones e interpolaciones en el texto del N. T.:* EstBibl 2 (1943) 121-122; A. Gil Ulecia, *Actualidad de la crítica textual griega neotestamentaria:* EstBíbl 3 (1944) 459-462; 9 (1950) 243ss; EstEcl 18 (1944) 559-560; L. Cerfaux, *La voix vivante de l'Évangile* (París-Tournai 1946); P. Benoit, *Réflexions sur la Formgeschichtliche Methode:* RB 53 (1946) 481-512 (cf. RB 58 [1951] 252-

257; 59 [1952] 93-100; 61 [1954] 432-438); F. KENYON, *Our Bible and Ancient Manuscripts* 4.ª edic. (Londres 1948); J. COPPENS, *La critique du texte hébreu de l'A. T.* (Brujas 1950); M. E. BOISMARD, *Lectio brevior, potior:* RB 58 (1951) 161-168; C. S. C. WILLIAMS, *Alterations to the Text of the Synoptic Gospels and Acts* (Oxford 1951); C. VAN PUYVELDE, *Manuscrits hébreux:* DBS 5 (1952) 793-819; A. ROBERT, *Littéraires (genres):* DBS 5 (1952) 405-21; G. PASQUALI, *Storia della tradizione e critica del testo* (Florencia 1952); M. E. BOISMARD, *Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième évangile:* RB 60 (1953) 352ss; A. ROBERT-A. TRICOT, *Les genres littéraires,* en *Initiation Biblique* (Tournai-París 1954) p.280-356; H. MARROU, *De la connaissance historique* (París 1954); J. HOURS, *Valeur de l'histoire* (París 1954); L. MALAVEZ, *Le Message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann* (Bruselas 1954); H. J. VOGELS, *Handbuch der Textkritik des Neuen Testament* (Bonn 1955); E. DHORME, *Le texte hébreu de l'A. T.:* La Bible et l'Orient (París 1955); B. M. METZGER, *Annoted Bibliography of the Textual Criticism of the N. T. 1914-1939* (Copenhague 1955); A. VACCARI, *Parole rovesciate e critiche errate nella Bibbia ebraica:* Studi Orient. G. Levi della Vida 2 (Roma 1956) p.553-566; P. SACCHI, *Alle origini del N. T. Saggi per la storia della tradizione e la critica del testo* (Florencia 1956); G. MIEGGE, *L'evangelo e il mito nel pensiero di R. Bultmann* (Milán 1956); R. MARLÉ, *Bultmann et l'interpretation du N. T.* (París 1956); S. LYONNET, *De arte litteras exarandi apud antiquos:* VD 34 (1956) 3-11; G. R. DRIVER, *Glosses in the Hebrew Text of the O. T.* (Lovaina 1957); H. CAZELLES-P. GRELOT, *Les règles de critique rationnelle,* en *Introductio à la Bible* de A. ROBERT-A. FEUILLET, I (Tournai 1957) p.104-168; H. GARDNER, *The Limits of Literary Criticism* (Londres 1957); S. GRILL, *Das A. T. in Lichte der Literar- und Textkritik* (Viena 1957); X. LEON-DUFOUR, *Exégèse du N. T.: Formgeschichte et Redaktionsgeschichte de Évangiles Synoptiques:* RSR 46 (1958) 237-269; G. D. KILPATRICK, *The Transmission of the N. T. and its Rehability:* The Bible Translator 9 (1958) 127-136; J. STEINMANN, *La Crítica ante la Biblia* (Ed. Casal y Vall, Andorra 1958); B. M. G. REARDON, *The Bible and Criticism To-Day:* The Quarterly Review 620 (Londres 1959) 208-218; J. SALGUERO, *Los estudios bíblicos y la Iglesia:* CultBíbl 16 (1959) 76-92.281-289; S. ZEDDA, *Su alcuni punti della critica testuale:* RivBibItal 7 (1959) 70-77; A. EHRHARDT, *The Theology of N. T. Criticism:* EvTh 12 (1955) 553-563; J. DUPLACY, *Ou en est la critique textuelle du N. T.?* (Gabalda, París 1959); F. I. ANDERSON, *Doublets and Contamination (in O. T.):* RefTR 19 (1960) 214-222; J. COPPENS, *La critique textuelle de l'A. T. Solutions anciennes et données nouvelles:* EThL 35 (1960) 466-475; G. GIANNINI, *Il problema della demitizzazione:* Aquinas 4 (Roma 1961) 146-169; J. DUPLACY, *Critique textuelle du N. T.:* RSR 50 (1962) 242-263; J. KOENIG, *L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'A. T.:* RHR 161 (1962) 141-174; 162 (1963) 1-43; J. DUPLACY, *Bulletin de critique textuelle du N. T.:* RSR 50 (1962) 242-263.564-598; 51 (1963) 432-462; I. MANCINI, *Mito e demitizzazione:* Riv. Fil. Neoscolastica 54 (1962) 517-571; 55 (1963) 50-80.343-381; P. G. DUNCKER, *Biblical Criticism:* CBQ 25 (1963) 22-33; J. J. WEBER, *Réflexions sur la Formgeschichtliche Methode:* Rev du Clergé Africain 18 (1963) 228-236 (cf. Lumen 12 [Vitoria 1962] 177-181); R. SCHNACKENBURG, *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung:* ZKT 85 (1963) 16-32; C. KEARNS, *The Present Situation in Catholic Gospel Exegesis. I. Form-Criticism and «Monitum»; II. Supplementary Remarks:* Irish Ecclesiastical Record 99 (1963) 289-307; M. DELCOR, *Interpolation (Écriture Sainte):* Catholicisme 5,22 (1963) 1903-1909; W. M. W. ROTH, *The Historical-Critical Method and its Function in Interpretation:* Indian J. of Theol. 12 (1963) 51-58; C. BRAVO, *Crítica, Necesidad de la:* EncBíbl

2 (Barcelona 1963) 621-623; S. BARTINA, *Ditografía. Haplografía:* EncBíbl 2 (Barcelona 1963) 968-971.1049-1051; T. AYUSO MARAZUELA, *Crítica textual:* EncBíbl 2 (Barcelona 1963) 623-631; A. DÍEZ MACHO, *Crítica textual del A. T.:* EncBíbl 2 (Barcelona 1963) 631-643; J. O'CALLAGHAN, *Crítica textual del N. T.:* ibid., 643-650; P. P. SAYDON, *Crítica literaria del A. T.:* ibid., 613-616; J. O'CALLAGHAN, *Crítica literaria del N. T.:* ibid., 616-620; B. M. METZGER, *The Text of N. T. Its Transmission, Corruption and Restoration* (Oxford 1964); ID., *Chapters in the History of N. T. Textual Criticism* (Londres-Grand Rapids 1963); E. WÜRTHWEIN, *Der Text des Alten Testaments. Eine Einführung in die Biblia Hebraica* (Stuttgart 1963); S. TIMPANARO, *La genesi del metodo di K. Lachmann* (Florencia 1963); M. F. UNGER, *Some Observations and Problems: Scientific Biblical Criticism and Exegesis:* BS 121 (1964) 58-65; C. M. MARTINI, *Sussidi importanti di critica testuale:* Bi 45 (1964) 99-105.269-275; E. C. COLWELL-E. W. TUNE, *Variant Readings: Classification and Use:* JBL 83 (1964) 253-261; F. MUSSNER, *Formgeschichte:* EncBíbl 3 (Barcelona 1964) 607ss; E. SCHWEIZER, *Critique Biblique et prédication de l'Église:* EtThR 39,1s (1964) 53-61.

CAPITULO II

Versiones antiguas de la Biblia

Ya desde muy antiguo, los mismos judíos residentes fuera de Palestina, principalmente los que habitaban en Egipto, que no hablaban el hebreo o el arameo, sintieron la necesidad de traducir a las lenguas vernáculas de las regiones en que vivían los libros del Antiguo Testamento. La Sagrada Escritura aparecía a sus ojos con una importancia extraordinaria, no sólo para alimentar la vida religiosa, sino también para atraer al judaísmo gran número de prosélitos. Los cristianos imitarían más tarde el ejemplo de los judíos cuando el cristianismo comenzó a extenderse por el mundo pagano y llegó a regiones en que no era conocida la lengua hebrea y la griega.

El conocimiento de las antiguas versiones es de gran importancia para la exégesis y la crítica textual. Nos ayudan, en efecto, a interpretar el sentido auténtico del texto original, pues ellas nos ofrecen la interpretación que los primeros lectores daban a las palabras de los autores sagrados. Por otra parte, son una preciosa ayuda para determinar el texto original, pues las versiones ocupan el lugar de los códices mucho tiempo ha perdidos [1].

No todas las versiones tienen el mismo valor. Las que fueron hechas sobre el texto original son de más valor que las que se hicieron sobre otra traducción. Las más literales merecen mayor consideración que las libres. Las más antiguas tienen mucho más peso que las posteriores, sobre todo si pertenecen al

[1] Cf. A. VACCARI, *De Versionibus*, en *Institutiones Biblicae* I n.58.

mismo grupo lingüístico del original. La versión griega de los Setenta supera a todas las demás por su antigüedad y autoridad crítica [2].

En este capítulo de las versiones, trataremos en primer lugar de las versiones griegas del Antiguo Testamento; después de las versiones orientales del Antiguo Testamento; a continuación de las versiones latinas y, finalmente, de las políglotas.

I. Versiones griegas del Antiguo Testamento

Las conquistas de Alejandro Magno hicieron que la lengua griega se convirtiera en el idioma oficial y comercial del Imperio helénico y, durante bastante tiempo, también del Imperio romano. Los judíos que residían fuera de Palestina, obligados por las deportaciones, tan frecuentes en los tiempos antiguos, o bien por necesidades comerciales, tenían que aprender necesariamente la lengua griega. Muchos de ellos, al fijar su residencia definitiva en países extranjeros, iban olvidando la lengua hebrea, sustituyéndola principalmente por la lengua griega. Bastaba una generación o dos transcurridas en ambiente helénico para acostumbrarse al uso de la lengua griega. La colonia judía más numerosa e importante de la antigüedad fue la de Alejandría (Egipto). Al principio de la era cristiana vivían en Egipto un millón de judíos. En Alejandría, centro principal, gozaban de privilegios especiales: habitaban en un distrito separado de la ciudad y tenían un etnarca propio, que ejercía la autoridad judicial en los litigios entre los mismos judíos. La lengua hebrea se fue perdiendo entre estos judíos helenizados. Y ante el dilema de renunciar al uso de las Sagradas Escrituras o de hacerlas accesibles, traduciéndolas al griego, optan por esta segunda alternativa [3]. De este modo surge la versión *alejandrina* o de los Setenta.

A) La versión de los Setenta

1. **Su origen.**—La primera y más antigua versión de todo el Antiguo Testamento nació en Alejandría de Egipto. Fue comenzada hacia mediados del siglo III a. C. y terminada a fines del siglo II a. C. Se la designa ordinariamente como la versión de los Setenta (κατὰ τοὺς ἑβδομήκοντα, κατὰ τοὺς ο' = LXX) [4]. Este

[2] Cf. J. E. Steinmueller, *Introducción general a la S. Escritura* (Buenos Aires 1947) 178.

[3] Cf. H. B. Swete, *An Introduction to the Old Testament in Greek* (Cambridge 1900) p.8-9; R. Rábanos, *Propedéutica Bíblica* (Salamanca 1960) p.191.

[4] Cf. Eb. Nestle, *Septuagintastudien* I-IV (Stuttgart 1899-1907); P. de Lagarde, *Septuagintastudien* I-II (Gottinga 1891-1892); A. Rahlfs, *Septuagintastudien* (Gottinga 1904-1911); O. Procksch, *Studien zur Geschichte der Septuaginta* (Leipzig 1910); H. B. Swete-R. R. Ott-

nombre le viene del número tradicional de los traductores que intervinieron en la obra.

La historia del origen de la versión alejandrina de los Setenta es narrada en un documento antiguo designado con el nombre de *Carta de Aristeas a Filócrates*[5]. El autor de este documento es un judío que, bajo el nombre pagano de Aristeas, narra a su hermano Filócrates cómo tuvo origen la versión griega de la Ley. Cuenta Aristeas que Demetrio Falerio, bibliotecario de la Biblioteca de Alejandría, pidió al rey Ptolomeo II Filadelfo (285-247 a. C.) que mandase hacer una versión de las leyes judías con destino a dicha biblioteca. El rey acudió entonces a Eleázaro, sumo sacerdote de Jerusalén, para que le procurase los manuscritos y los traductores necesarios para llevar a buen término la obra. Eleázaro le envió un códice de la Ley y 72 doctores—seis de cada una de las doce tribus de Israel—. El rey Ptolomeo los envió a Alejandría, y, en el retiro de la isleta de Faros (frente a Alejandría), tradujeron en setenta y dos días todo el Pentateuco.

Este relato de la carta de Aristeas es considerado como histórico por el filósofo judío Aristóbulo (s.II a. C.)[6]. Filón († ca. 42 d. C.) no sólo admite la historicidad, sino que es el primero que habla de la inspiración divina de los traductores. Según él, los traductores habrían trabajado independientes unos de los otros, encerrado cada uno en su celda. Al cabo de setenta y dos días, cada uno presentó su traducción, y todos comprobaron asombrados que coincidían perfectamente entre sí, no sólo en el sentido, sino también en las palabras, como si hubieran escrito bajo la inspiración divina[7]. También Josefo Flavio[8] considera la narración de Aristeas como histórica. Los escritores posteriores, tanto judíos como cristianos, aceptan igualmente la historicidad e incluso la inspiración de los Setenta[9]. El Pseudo-Justino afirma haber visitado él mismo las celdas, que aún existían en su tiempo en la isla de Faros[10].

LEY, *Introduction to the O. T. in Greek*³ (Cambridge 1914); R. R. OTTLEY, *A Handbook to the Septuagint* (Nueva York 1920); L. FONCK, *De origine versionis LXX:* Bi 5 (1924) 76ss; F. G. KENYON, *The Text of the Greek Bible* (Londres 1937); F. W. DANKER, *Aids to Bible Study. The Septuagint, its History:* Concordia Theological Monthly 30 (1959) 271-284; H. M. ORLINSKY, *Qumrân and the Present State of O. T. Studies. The LXX Text:* JBL 78 (1959) 26-33.

5 Cf. P. WENDLAND, *Aristeae ad Philocratem Epistula cum ceteris de origine versionis LXX interpretum testimoniis* (Leipzig 1900); H. ANDREWS, en *Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T.*, de R. H. CHARLES, II p.83-122; R. TRAMONTANO, *La lettera di Aristea a Filocrate. Introduzione, testo, versione e commento* (Nápoles 1931).

6 Véase EUSEBIO, *Praep. Evang.* 13,12: MG 21,1097.

7 Cf. FILÓN, *De vita Moysis* 2,5-7.

8 Cf. *Ant. Iud.* 12,2,2s.

9 El número legendario de 72, dado por la carta de Aristea, fue redondeado posteriormente en 70, llegando de este modo a ser la denominación usual de la versión: *Versión de los setenta intérpretes*, o, simplemente, versión de los Setenta.

10 Cf. *Cohortatio ad Graecos* 13: MG 6,265-268.

San Ireneo [11], Clemente Alejandrino [12], San Cirilo de Jerusalén [13], San Epifanio [14] y San Agustín [15] también admiten la inspiración de los Setenta. San Jerónimo al principio aceptaba también la opinión de la inspiración [16]; pero más tarde la rechazó de plano, considerándola como una fábula: «Nescio—dice él—quis primus auctor septuaginta cellulas Alexandriae mendacio suo extruxerit, quibus divisi eadem scriptitarent, cum Aristeas... et multo post tempore Iosephus nihil tale retulerint; sed in una basilica congregatos, contulisse scribant, non prophetasse. Aliud est enim vatem, aliud esse interpretem» [17]. Sin embargo, San Jerónimo admite la autenticidad de la carta de Aristeas.

El primero que dudó de la autenticidad de la epístola de Aristeas fue Luis Vives († 1540) [18]. Después de él fueron muchos los que negaron su autenticidad. Y hoy día es opinión común entre los autores que la carta de Aristeas—aunque antigua, pues debió de ser escrita hacia el año 200 a. C.—es una falsificación, adornada con detalles legendarios, hecha por un judío helenista con el fin de realzar la autoridad de la versión de los Setenta y de ensalzar ante los paganos al pueblo judío [19]. Pero, si bien la carta no es auténtica, no carece totalmente de fundamento histórico. Descansa en el hecho de que, bajo el reinado de Ptolomeo Filadelfo, fue traducido al griego el Pentateuco (hacia el año 250 a. C.).

Aristeas y los autores judíos (Aristóbulo, Filón, Josefo Flavio, etc.) afirman que los 72 traductores mandados a Alejandría tradujeron únicamente la Ley mosaica o el Pentateuco. Y ésta parece ser la verdad, aun cuando bastantes Padres sostienen que los 72 intérpretes tradujeron todos los libros del Antiguo Testamento. No mucho después del Pentateuco fueron gradualmente traducidos los otros libros veterotestamentarios por diversos autores, como demuestra la diversidad de estilos. De modo que, en el reinado de Ptolomeo VII Evergetes (171-117 a. C.), todos los libros del Antiguo Testamento, o al menos la mayoría, habían sido traducidos ya al griego. Esto se puede deducir del prólogo del Eclesiástico, en el que el nieto

[11] Cf. *Adv. Haer.* 3,21,2: MG 7,947s.
[12] Cf. *Strom.* 1,22: MG 8,893.
[13] Cf. *Catech.* 4,34: MG 33,497.
[14] Cf. *De mens. et pond.* 3,6,9-11: MG 43,241-256.
[15] Cf. *De civ. Dei* 18,42: ML 41,602s.
[16] Cf. *Praef. in Par*: ML 29,402, que fue escrito el año 396. Los testimonios de los autores judíos en favor de la inspiración de los Setenta se pueden ver en H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* IV p.408.414.
[17] Cf. *Praef. in Pent.*: ML 28,150s; *Epist.* 57 *ad Pammachium* 11: ML 22,577 (años 400-405).
[18] Cf. *Comment. in Civ. Dei* 18,42 (Basilea 1522).
[19] Cf. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina Vulgata* (Oxford 1705); A. Vaccari: Civiltà Cattolica (1930) 308-326.

de Jesús Sirac nos advierte, el año 38 de Ptolomeo VII Evergetes (hacia el año 130 a. C.), que en su tiempo se leían en lengua griega, además de la Ley y los Profetas, los demás *escritos* hagiográficos del Antiguo Testamento. «Las cosas dichas en hebreo—dice el indicado autor—no tienen la misma fuerza cuando se traducen a otra lengua. No sólo este libro, sino aun la misma *Ley* y los *Profetas* y los *restantes libros* traducidos difieren no poco comparados con el original». Por consiguiente, como aquí habla claramente de las tres partes en que se dividía el Antiguo Testamento, los autores modernos están acordes en reconocer que la versión de los Setenta había sido ya terminada hacia el año 100 a. C. [20]

2. **Calidad de la versión de los Setenta.**—La versión fue llevada a cabo, evidentemente, en Egipto, como lo demuestra el mismo color de la lengua griega. Existe, en efecto, gran semejanza entre el griego de los Setenta y el griego de los papiros encontrados en Egipto. Deissmann ha demostrado que muchas formas peculiares y numerosos términos empleados por los Setenta estaban en uso en Alejandría allá por los siglos III y II a. C. [21] Además, las cosas referentes a Egipto son designadas con nombres de la lengua egipcia.

Las diferencias de lengua, estilo y de interpretación que se advierten en los diversos libros, hacen suponer que fueron muchos los traductores de la versión de los Setenta y que llevaron a cabo su trabajo en épocas distintas [22]. También varía bastante de un libro a otro el valor de la traducción por lo que se refiere a la lengua y a la fidelidad. El Pentateuco sobresale por su fidelidad nada servil, por su buena inteligencia del texto sagrado original, por su lenguaje corriente, pero no incorrecto. La siguen los libros históricos, principalmente Jos, Jue, Rut, Par, aunque sin llegar a alcanzar su misma fidelidad y elegancia. Le versión de los libros proféticos es de menos valor, especialmente por su servilismo a la letra del texto original. Es una excepción el libro de Daniel, el cual discrepa tanto del original, que la Iglesia la rechazó prácticamente en el siglo III-IV, adoptando en su lugar la versión de Teodoción [23]. La ver-

[20] Cf. J. B. Johnson, *The Date of the Septuagint:* Études 13 (1901s) 382s; H. A. Redpath, *A Contribution Towards Settling the Dates of the Translation of the Various Books of the Septuagint:* JTS 7 (1905s) 606-615; C. Roth, *Ecclesiasticus in the Synagogue Service:* JBL 71 (1952) 171-178.

[21] Cf. H. B. Swete, *Introduction to the O. T. in Greek* p.21.289s; A. Deissmann, *Bibelstudien* (Marburgo 1895); Id., *Neue Bibelstudien* (Marburgo 1897).

[22] Cf. H. B. Swete, o.c., p.315ss. Hody, hablando de nuestra versión, dice: «Hemos observado en la versión griega innumerables particularidades que no podrían darse si todos los traductores hubieran llevado a cabo su obra de común acuerdo, o bien hubieran sometido al juicio de un comité los diversos trabajos. Las mismas palabras hebreas son traducidas de modo distinto en los diferentes lugares y libros» *(De versionis graecae auctoritate* l.2 p.202s).

[23] Cf. San Jerónimo, *Praef. in Dan.:* ML 28,1291.

sión de Job y de los Proverbios se distingue por la elegancia del lenguaje. Pero el traductor de Job, probablemente a causa de un imperfecto conocimiento de la lengua hebrea, recurre a veces a paráfrasis, adiciones, falsas interpretaciones del texto original y, sobre todo, tiene muchas omisiones: falta casi una sexta parte. También en los Proverbios se encuentran adiciones y amplificaciones. La versión del Cantar de los Cantares y del Eclesiastés es muy servil y muy oscura. Los Salmos están traducidos bastante literalmente, pero el traductor se encontraba desprovisto absolutamente de todo ingenio poético. Esdras y Ester son libres y con paráfrasis. El griego del 1 Macabeos es bastante mediocre [24].

3. **Características de los Setenta.**—Si bien la versión de los Setenta es de muy diversa calidad y valor según los libros, sin embargo, se observan en ella ciertas características comunes a todos los traductores. Se da una tendencia a *explicar* y *aclarar* los lugares oscuros y difíciles y a hacer desaparecer la diversidad de estilos [25]. Con este fin pulen las formas lingüísticas y se esfuerzan por evitar los modismos de la lengua original, sin lograr librarse totalmente de hebraísmos y aramaísmos [26]. Muchas cosas que parecían poco propias de Dios fueron cambiadas o traducidas con términos más honestos [27]. Evitan los *antropomorfismos*, porque no cuadraban bien con la teología más desarrollada del tiempo de los traductores [28]. Los textos *mesiánicos* son traducidos de tal manera, que su mesianismo queda más acentuado. Algunos pasajes son interpretados en sentido mesiánico, aunque en el original no parezcan tenerlo. En esto y en otras cosas dependen evidentemente de la exégesis contemporánea [29].

La versión de los Setenta no es, por consiguiente, del todo perfecta. Desde los tiempos de San Jerónimo se la llamaba *interpretación*, y no sin razón. Porque a veces, más que traducción, da la sensación de ser una interpretación del texto según los criterios teológicos de la época en que fue hecha [30]. Pero,

[24] Cf. A. Vaccari, *Bibbia*, en *Enciclopedia Italiana*, de Treccani, 6 (1930) p.892; J. Ziegler, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias:* Alttestamentliche Abhandlungen 12,3 (1934); Id., *Septuaginta* vol.15 (Göttinga 1957).

[25] Cf. J. W. Wevers, *Principles of Interpretation Guiding the Fourth Translator of the Book of the Kingdoms:* CBQ 14 (1952) 40-56; Id., *A Study in the Exegetical Principles Underlying the Greek Text of 2 Sam 11,2-3, R 2,11 :* CBQ 15 (1953) 30-45.

[26] Cf. H. S. Gehman, *Hebraisms of the Old Greek Version of Genesis:* VT 3 (1953) 141-148.

[27] Por ejemplo, en Gén 15,4 el TM dice: «uno salido de tu vientre (de tus lomos)»; los Setenta lo han cambiado de esta manera: ὅς ἐξελεύσεται ἐκ σοῦ = «uno que saldrá de ti».

[28] Cf. G. Bertram, *Das Problem der Umschrift und die religionsgeschichtliche Erforschung der Septuaginta:* Beihefte zur ZATW 66 (1936) 97-109.

[29] Cf. V. Aptowitzer, *Rabbinische Parallelen... zu Septuaginta...:* ZATW 29 (1909) 241-252.

[30] Cf. R. Rábanos, o.c., p.194.

a pesar de las imperfecciones que pueda presentar, su valor es altísimo por las razones que vamos a apuntar.

4. **Importancia de nuestra versión.**—El valor teológico de la versión de los Setenta es muy grande, pues en muchos lugares manifiesta un evidente progreso teológico respecto del texto hebreo. De este modo preparaba los espíritus más fácilmente a la aceptación de las doctrinas neotestamentarias [31]. Por esto mismo, la Iglesia cristiana la recibió desde un principio con el máximo honor, usándola en la liturgia, en la predicación y en la catequesis. La mayor parte de las citas del Antiguo Testamento que se encuentran en los escritos neotestamentarios—*trescientas* de un total de trescientas cincuenta—están hechas según la versión de los Setenta [32]. De ella también derivan las demás versiones antiguas cristianas del Antiguo Testamento: la Vetus latina, la siríaca, la cóptica, la etiópica, la armena, la gótica, la arábiga, la geórgica.

Constituyó una ayuda sumamente eficaz para la propagación del Evangelio entre los pueblos paganos e impulsó activamente la conversión de los gentiles al cristianismo. Por eso, se puede decir con verdad que la versión de los Setenta fue la aliada del Evangelio [33].

La Iglesia consideró siempre la versión de los Setenta como una versión auténtica del Antiguo Testamento, y, al mismo tiempo, como fuente de la Revelación. Pero no consta que la haya considerado como *inspirada*. Es cierto que algunos Padres antiguos admitieron la inspiración de los Setenta [34]; mas los Padres a veces confunden, o no distinguen bien, la inspiración profética y escriturística, e incluso sucede que describen con las mismas expresiones el carisma de los autores posbíblicos y el de los autores sagrados [35]. Esto puede dar motivo a confusión.

Hoy día hay, sin embargo, algunos autores que, apoyándose en los testimonios de los Padres, defienden la *inspiración* de los Setenta [36]. El P. Benoît, por ejemplo, dice claramente: «La

[31] Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.283 n.401.
[32] Cf. L. Vénard, *Citations de l'A. T. dans le N. T.*: DBS 2 (1934) 23-51; S. E. Johnson, *The Septuaginta and the N. T.*: JBL 56 (1937) 331-345.
[33] Cf. A. Vaccari, *Settanta*, en *Enciclopedia Italiana*, de Treccani, 31 (1936) p.536; San Jerónimo: ML 28,1323.
[34] Así San Justino *(Apol.* I 31: MG 6,376), San Ireneo *(Adv. Haer.* 3,21,2: MG 7,947s), Clemente Alej. *(Strom.* 1,22: MG 8,893), San Ambrosio *(Enarr. in Ps 43:* ML 14,1123), San Hilario *(Prol. in Ps:* ML 9,238), San Agustín *(De civ. Dei* 15,14,2; 18,43: ML 41,455.604), San Jerónimo *(Praef. in Par:* ML 29,402).
[35] Cf. G. Bardy, *L'Inspiration des Pères de l'Église*, en *Mélanges Jules Lebreton* II (París 1952) p.7-26.
[36] Cf. P. Benoît, *La Septanté est-elle inspiré?:* Vom Wort des Lebens (Festschr. Meinertz, Münster 1951) 41-49; P. Auvray, *Comment se pose le problème de l'inspiration des LXX:* RB 59 (1952) 321-336; G. Jouassard: Rev. des études augustiniennes 2 (1956) 93-99.

Iglesia ha admitido ciertamente la inspiración de los Setenta en los primeros siglos; posteriormente nunca la ha negado de manera explícita, aunque la haya dejado en la sombra; y es a ella sola a quien pertenece en definitiva el pronunciarse sobre la cuestión. En espera de su decisión y para prepararla, los exegetas y los teólogos pueden al menos demostrar que esta creencia es a un mismo tiempo conveniente y posible» [37]. El P. Benoit apoya su afirmación en las siguientes consideraciones: Casi todos los Padres antiguos hasta San Jerónimo, e incluso después de él, la consideraban como inspirada. Los trabajos exegéticos modernos demuestran que los Setenta no son una mera traducción, sino más bien una interpretación libre y consciente que modifica muchas veces de una manera sensible el sentido del original, introduciendo doctrinas nuevas más en consonancia con una etapa más avanzada de la Revelación. Por otra parte, los autores sagrados del Nuevo Testamento han procedido de modo tal, que parece demostrar el convencimiento que tenían de la inspiración de los Setenta. A veces dan la sensación de fundamentar sus argumentos de fe sobre el texto de los Setenta allí precisamente en donde se apartaba del original hebreo [38].

La autoridad de la versión de los Setenta fue creciendo, entre los judíos helenistas, hasta finales del siglo I de nuestra era. Existen testimonios antiguos que nos demuestran la rapidez con que se había propagado entre los judíos de lengua griega. En tiempo de Cristo se leía públicamente en las sinagogas, no sólo en Egipto, sino también en otras regiones del Imperio romano [39]. Filón [40] y Josefo Flavio [41] la usan casi exclusivamente en sus escritos. Sin embargo, cuando la Iglesia cristiana recibió la versión de los Setenta, sirviéndose de ella en sus diversas manifestaciones: cúlticas, doctrinales, apostólicas, catequéticas, los judíos comenzaron a abandonarla y a menospreciarla. Dos fueron las causas principales que los impulsaron a este abandono: *a)* Los cristianos en las controversias con los judíos se servían de la versión de los Setenta cuando alegaban textos del Antiguo Testamento. Pero los judíos frecuentemente negaban valor a los textos alegados según dicha versión. San Justino nos refiere que el judío Trifón rechazaba la traducción del hebreo *'almah* por la expresión griega ἡ παρ-

[37] P. Benoît, *L'Inspiration*, en *Initiation Biblique* (París 1954) p.28-29.
[38] P. Benoit, ibid., p.28. Cf. P. Grelot, *Sur l'inspiration et la canonicité de la Septante:* ScEccl 16 (1964) 387-418.
[39] Cf. San Justino, *Diál. con Trifón* 72: MG 6,645; Tertuliano, *Apol.* 18: ML 1,380s.
[40] Cf. H. E. Ryle, *Philo and Holy Scripture* (Londres 1895).
[41] Cf. *Ant. Iud.* 12,2,2s.

ϑένος[42], en Is 7,14. Y lo mismo podríamos decir de otros muchos textos. El desprecio de los judíos por los Setenta se fue acentuando de tal manera, que, en lugar de la fiesta que celebraban, en tiempos de Filón, para solemnizar la traducción griega (día 8 del mes Tebeth)[43], se observaba un ayuno para llorar el día nefasto en que fue traducida la Ley a una lengua profana[44].

b) Otra causa que influyó indudablemente en la repulsa de los Setenta por parte de los judíos fue la determinación y constitución a finales del siglo I d. C. del canon del Antiguo Testamento, llevado a cabo en el sínodo de Yamnia, bajo la presidencia de Rabbí Aquiba[45]. Y los Setenta contenían libros que no se hallaban en este canon.

5. **Códices manuscritos de los Setenta.**—Son muy numerosos los códices de la versión de los Setenta que han llegado hasta nosotros: unos mil quinientos. Pero de éstos, sólo siete (B, S, A, 68, 106, 122, 130) contienen el Antiguo y Nuevo Testamento; los demás presentan el Antiguo Testamento total o parcialmente. Los códices de los Setenta se dividen, lo mismo que para el Nuevo Testamento, en *unciales* y *minúsculos*. A. Rahlfs designa los principales unciales con letras latinas mayúsculas; R. Holmes, en cambio, había empleado los números romanos I-XII. Los minúsculos y algunos mayúsculos son designados con números árabes, comenzando desde el número 13. Los que R. Holmes ya había examinado y numerado (13-311) retienen la misma enumeración[46]. Los códices hoy existentes están muy bien descritos por A. Rahlfs en su obra *Verzeichniss der griechischen Handschriften des Alten Testaments* (Berlín 1914).

a) CÓDICES UNCIALES.—Los unciales que contienen el Antiguo y Nuevo Testamento son designados con la misma letra que para el Nuevo Testamento. Así, los cuatro códices principales son designados de este modo: S, B (= II en Holmes), A (= III), C. Además de éstos, los más importantes entre los unciales son los siguientes:

Codex Cottonianus = D (I). Compuesto en el siglo V-VI. Fue regalado por dos obispos orientales a Enrique VIII de Inglaterra. En

42 Cf. *Diál. con Trifón* 68: MG 6,633-636.
43 FILÓN, *De vita Moysis* 2,5-7.
44 Cf. la *Mishna*, tract. *Sopherim* 1,7; *Megilla Taanith* 50.
45 Cf. H. SIMÓN-J. PRADO, *Praelectiones Biblicae. Propaedeutica Biblica* n.153; A. RAHLFS, *Septuaginta* I (Stuttgart 1935) p.XL.
46 Cf. R. HOLMES-J. PARSONS, *V. T. Graecum cum variis lectionibus* I (Oxford 1798) c.2-3; SWETE-OTTLEY, o.c., p.122-170. A. E. Brooke-N. McLean han empleado con poco éxito las letras minúsculas latinas.

el año 1731 un incendio destruyó casi completamente el códice. Sólo quedan 150 hojas en el Museo Británico de Londres (Cotton. Otho B VI) y 4 hojas en Bristol (Baptist College), que contienen fragmentos del Génesis [47].

Codex Ambrosianus = F (VII y 449). Fue escrito en el siglo v. Hoy se encuentra en la Biblioteca Ambrosiana de Milán. Consta de 217 folios, que contienen Gén 31,15-Jos 12,12; Is 5,20-6,10; Mal 1,10-2,15. Fue adquirido para la Biblioteca Ambrosiana por el cardenal Federico Borromeo, fundador de ella [48].

Colbertino-Sarravianus = G (IV-V). Fue compuesto en el siglo IV-V. Consta de 153 folios, de los cuales 130 están en Leyden (= Codex Sarravianus), 22 en París (= Codex Colbertinus: Bibl. Nat. Gr. 17) y uno en Leningrado (Bibl. Imper. Gr. 3) [49].

Codex Lipsiensis (-Petropolitanus) = K. Es del siglo VII-VIII. Consta de 28 folios, 22 de los cuales se encuentran en Leipzig, y contienen fragmentos del Antiguo Testamento, desde Núm 5,17-Jue 18,20; los seis restantes se hallan en Leningrado (Bibl. Imper. Gr. 26) [50]. En 1844 lo compró Tischendorf al monasterio de San Sabas.

Codex purpureus Vindobonensis = L (VI). Escrito en el siglo V-VI. Consta de 24 folios que contienen fragmentos del Génesis con pinturas. Se conserva en Viena (Bibl. Imper. theol. gr. 31) [51].

Codex Coislinianus = M (X). Compuesto en el siglo VII. Contiene desde Génesis hasta 1 Re 8,40, con lagunas. Consta de 227 folios que, además del texto, presentan las anotaciones hexaplares. En el margen se citan muchos lugares paralelos del Nuevo Testamento [52].

Codex Marchalianus = Q (XII). Es del siglo VI. Fue escrito en Egipto. Contiene todos los Profetas con las anotaciones hexaplares en el margen. Se conserva en la Biblioteca Vaticana (Vat. gr. 2125) [53].

Codex Vaticano-Venetus = V (XI, 23). Fue escrito en el siglo VIII. Antiguamente contenía todo el Antiguo Testamento. Actualmente le faltan Gén-Lev 13,58; Sal-Job 30,8. Se conserva dividido en dos partes. La primera parte está en la Biblioteca Vaticana (Basil. 145) y comprende 132 folios (Lev 13,59-Neh 17,3); la segunda parte se encuentra en la Biblioteca de San Marcos (Gr. 1) de Véneto, y consta de 164 folios que contienen los libros Sapienciales y los Proféticos [54].

Codex Washingtonensis = W (O). Fue compuesto en el siglo v. Consta de 102 folios que contienen el Deut (sin 5,16-6,18) y Jos (sin 3,3-4,10) [55]. Es el primero de los códices Ch. L. Freer.

[47] Cf. C. von Tischendorf, *Monumenta sacra* II (1857) 93-176.
[48] Cf. A. M. Ceriani, *Monumenta sacra et profana* III (Milán 1864).
[49] Cf. C. von Tischendorf, *Monumenta* III (1860) 1-262; P. de Lagarde, *Semitica* II (Gottinga 1879).
[50] Cf. C. von Tischendorf, *Monumenta* I (1855) 139-176.
[51] Cf. W. von Hartel-F. Wickhoff, *Die Wiener Genesis*. Beilage zum XV und XVI (Viena 1895) 102.
[52] Cf. C. von Tischendorf, *Monumenta sacra inedita*. Nova collectio IX (Leipzig 1870) 401-5.
[53] Cf. J. Cozza-Luzzi, *Codex Marchalianus*, edic. fototípica (Roma 1890); G. Mercati, *Per la storia esterna dei codici Marchaliano e claromontano*: RB 10 (1901) 1-223.
[54] Cf. MG 161,712ss; H. Omont, *Inventaire des mss. grecs et latins donnés a St-Marc par le Card. Bessarion* (1468): Revue des bibliothèques 4 (1894) 129-187.
[55] Cf. H. A. Sanders, *Cod. Washington* (Ann. Arbor, 1910); E. J. Goodspeed: Biblical World (1910) 204ss.

b) Códices minúsculos.—Los códices minúsculos de los Setenta son de edad posterior, pero a veces presentan un texto excelente, que nada tiene que envidiar al de los unciales. Entre los mil cuatrocientos, o más, que se enumeran, mencionamos los siguientes:

Codex Chisianus = 88 (R, VII, 45). Fue escrito en el siglo x. Consta de 402 folios que contienen el texto hexaplar de los profetas mayores con los signos diacríticos. Están dispuestos en este orden: Jer, Dan (según los Setenta y Teodoción), Ez, Is. Este códice tiene mucha importancia, porque, si exceptuamos el papiro Chester Beatty de Is-Dan, es el único que nos ofrece el texto íntegro de Daniel según los Setenta [56].

Codex 19 (b'). Es del siglo xii y se conservaba en la Biblioteca Chisiana (R, VI, 38). En la actualidad se encuentra en la Biblioteca Vaticana. Consta de 376 folios que contienen Gén-Neh, Jdt, Est, 1-3 Mac. En el libro de los Jue presenta el texto hexaplar sin signos diacríticos.

Codex 108 (b), del siglo xiii. Es muy parecido al anterior en el texto sagrado. Consta de 511 folios, con Gén-Neh, Jdt, Est, Tob. Se conserva en la Biblioteca Vaticana (gr. 330).

Codex 68. Fue escrito en el siglo xv. Consta de 441 folios que contienen la Biblia íntegra (NT. = 205, o bien δ 500). Actualmente está en la Bibl. de San Marcos de Venecia (gr. 5).

Codex 122. Es de la misma época que el códice 68, con el cual muestra gran afinidad. Contiene toda la Biblia (NT. = 205 bis, o bien δ 501) en 431 folios. El copista ha tomado muchas cosas del códice B. Se encuentra en Venecia (Bibl. Marciana).

Codex 106 (p). Fue compuesto en el siglo xiv. Consta de tres volúmenes que contienen toda la Biblia. Los libros están ordenados según la costumbre latina. Se conserva actualmente en la Biblioteca Comunal de Ferrara.

c) Papiros.—Para el estudio del texto griego de los Setenta, también son dignas de mención las hojas de papiro que han llegado hasta nosotros. Algunas de ellas provienen de los primeros siglos de la era cristiana, o incluso son anteriores. Se conservan en distintas partes. Mencionaremos los papiros más importantes [57].

Fragmento del Deut 23-28, que se conserva en la *John Ryland's Library* (P Ryl. Gr. 458). C. H. Roberts, que lo editó en 1936, cree que fue escrito en el siglo ii a. C. [58]

Papiros y pergaminos griegos de Qumrân. En 1952 se encontraron en una de las cuevas del desierto de Judá varios fragmentos de un rollo de pergamino que, por la forma de la escritura, parecen ser de

[56] Cf. J. Cozza-Luzzi, *Sacrorum Bibliorum vetustissima fragmenta* III (Roma 1877) V-CVII.

[57] Cf. G. Bardy, *Les papyrus des Septante*: Rev. de Philologie, de Littérature et d'Histoire Ancienne 33 (1909) 255-264.

[58] Cf. C. H. Roberts, *Two Biblical Papyri in the John Ryland's Library* (Mánchester 1936); J. Hempel, *Zum griechischen Deuteronomyumtext des II Jahrh. a. C.*: ZATW 55 (1937) 115ss; A. Allgeier, *Deut 25,1-3 im Manchester Papyrus*: Bi 17 (1936) 501-504; 19 (1938) 1-18.

finales del siglo I d. C. Contienen un texto griego de los profetas menores. El P. Barthélemy [59] cree que se trata de una recensión rabínica de los Setenta que ya estaba en uso el año 70. Esto se deduciría de la preocupación de aproximar la versión de los Setenta más y más al texto hebreo. Esta nueva recensión de los Setenta, obra de letrados judíos y difundida en Egipto y en Asia, habría sido utilizada por Aquila, Teodoción y Símaco, e incluso por algunos autores cristianos, como San Justino en su *Diál. con Trifón.*

Papiros Chester Beatty. Son diversos fragmentos de papiros comprados por Chester Beatty en Egipto. Los más antiguos son varios fragmentos de los Núm, Deut y Jer que se remontan al siglo II d. C., y actualmente se encuentran en Londres. Existen también otros fragmentos más extensos del Gén, Is, Ez, Dan, Est, Eclo, pertenecientes a la primera parte del siglo III. Estos últimos se han de completar con los fragmentos comprados por J. H. Scheide, que contienen los capítulos 19,12-39,29 de Ez. Actualmente se conservan en los Estados Unidos [60]. Son de gran importancia no sólo por su antigüedad, sino también por el valor intrínseco del texto que presentan. Han sido editados por F. G. Kenyon [61] en los años 1934-1938.

Papiros de Oxyrinco. Comprenden varios fragmentos griegos del Antiguo Testamento compuestos entre los siglos II al IV. Han sido publicados por P. B. Grenfell y A. S. Hunt en su obra *The Oxyrhynchus Papyri* I-XVII (Londres 1898-1927) [62].

B) Otras versiones griegas del Antiguo Testamento

La versión de los Setenta, que, como hemos dicho, tuvo su origen en los círculos judíos alejandrinos, fue la traducción indiscutida entre los judíos helenistas hasta principios del siglo II d. C. Pero los judíos, una vez fijado el canon hebreo en el sínodo de Yamnia (hacia el año 90 d. C.), comenzaron a advertir las diferencias existentes entre el texto hebreo y el griego. Esto, añadido al hecho de que los cristianos ya habían adoptado la versión de los Setenta y se servían de ella en las disputas con los judíos, impulsó a los judíos a repudiarla. Para sustituirla se llevaron a cabo en el siglo II otras *seis* versiones griegas del Antiguo Testamento. Las tres primeras fueron totales; las otras tres fueron sólo versiones parciales. Las tres *totales*, que son también las más importantes, se atribuyen a *Aquila*, a *Teodoción* y a *Símaco*. De ellas nos

59 Cf. D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la LXX*: RB 60 (1953) 18-29; P. W. Skehan, *The Qumrân Manuscripts and Textual Criticism*: Suppl. de V. T. IV p.148-160.

60 Cf. A. Allgeier, *Die Chester Beatty Papyri zum Pentateuch* (Paderborn 1938); A. Ch. Johnson-H. S. Gehmann-E. H. Kase, *The John H. Scheide Biblical Papyri Ezekiel* (19,12-39,29) (Princeton 1938); J. Ziegler, *Die Bedeutung des Chester Beatty-Scheide Papyrus 967 für die Textüberlieferung der Ezekiel-Septuaginta*: ZATW 61 (1945-48) 76ss; J. M. Wevers, *Evidence of the Text of the J. H. Scheide Papyri for the Translation of the Status Constructus in Ezekiel*: JBL 70 (1952) 211-216.

61 Cf. F. G. Kenyon, *The Chester Beatty Biblical Papyri.* IV: *Gen, Text and Plates* (Londres 1934s); V: *Num and Deut, Text* (Londres 1935); VI: *Is, Jer, Eccli* (Londres 1937); VII: *Ez, Dan, Est* (Londres 1937). Cf. RB 45 (1936) 137-140.

62 Cf. P. B. Grenfell-A. S. Hunt-D. G. Hogarth, *Fayûm Towns and their Papyri* (Londres 1900). En esta obra se recogen fragmentos de salmos encontrados en *Fayûm* (Egipto).

dice brevemente San Jerónimo: «Aquila et Symmachus et Theodotio incitati, diversum pene opus in eodem opere prodiderunt, alio nitente verbum de verbo exprimere, alio sensum potius sequi, tertio non multum a veteribus (i.e. Setenta) discrepare» [63].

1. **Versión de Aquila.**—Fue Aquila un prosélito judío, natural de Sínope, en el Ponto. El emperador Adriano (117-138) lo envió a Jerusalén para dirigir la reconstrucción de la ciudad. Allí parece que se sintió atraído por la religión cristiana y se convirtió a ella. Pero, excomulgado por no querer abandonar las prácticas paganas de la astrología, se pasó al judaísmo, haciéndose circuncidar [64].

Llevó a cabo una nueva versión griega [65] del Antiguo Testamento entre los años 130-150. La traducción de Aquila es servilmente literal, de tal manera que se esfuerza por reproducir en el griego los modismos y demás peculiaridades de la lengua hebrea [66]. Su única preocupación era traducir con absoluta exactitud el texto hebraico. Por eso no tiene en cuenta frecuentemente la elegancia y las reglas gramaticales de la lengua griega, que, por otra parte, conocía perfectamente. Su afán de exactitud lo lleva hasta traducir el signo de acusativo hebreo *('eth)* por la preposición griega σύν [67]. Precisamente por este pegarse tenazmente al texto, los judíos la aceptaron con gran alegría; y durante cuatro siglos la tuvieron en la más alta estima, prefiriéndola a todas las demás [68]. El literalismo de esta versión le confiere un gran valor para la crítica textual del Antiguo Testamento. Por desgracia, hasta nosotros han llegado solamente algunos fragmentos de esta versión [69]. Es posible que la versión del Eclesiastés haya sido tomada de Aquila [70]. Orígenes la recogió en la columna tercera de sus *Hexaplas*.

2. **Versión de Teodoción.**—Era Teodoción un prosélito judío de Efeso [71], de tendencias ebionitas [72]. Hizo una nue-

[63] Cf. San Jerónimo, *Praef. in librum II Chronicorum Eusebii*: ML 27,223.
[64] Cf. San Ireneo, *Adv. Haer.* 3,21,1: MG 7,946; San Epifanio, *De mens. et pond.* 14: MG 43,261; San Jerónimo, *De viris illustr.* 54: ML 23,665. Aquila no hizo su versión por odio a la religión cristiana, como reconoce expresamente San Jerónimo *(Epist.* 32 *ad Marcellam* 1: ML 22,446).
[65] El P. Barthélemy (RB [1953] 18-29) cree que Aquila tomó como base de su traducción una recensión ya existente de los Setenta hecha por letrados judíos. Por eso, su versión es más bien una nueva *recensión* de los Setenta.
[66] Así dice San Jerónimo: «Non solum verba, sed etymologias quoque verborum transferre conatus est» *(Comm. in Os* 2,17: ML 25,839).
[67] Así lo hace en Gén 1,1. Cf. San Jerónimo, *Epist.* 57 *ad Pammachium* 11: ML 22,578.
[68] Cf. San Agustín, *De civ. Dei* 15,23,3: ML 41,470.
[69] Cf. F. C. Burkitt, *Fragments of the Books of Kings According to the Translation of Aquila* (Cambridge 1897); P. B. Grenfell-A. S. Hunt, *The Amherst Papyri* I (Londres 1900) p.31.
[70] Cf. A. H. McNeile, *An Introduction to Ecclesiastes* (Cambridge 1904).
[71] Cf. San Ireneo, *Adv. Haer.* 3,21,1: MG 7,946.
[72] Cf. San Jerónimo, *Ep.* 32 *ad Marcellam* 1: ML 22,446; 25,1326.

va versión griega del Antiguo Testamento hacia el año 180. Sus características son tan parecidas a las de la versión de los Setenta, que, más bien que una nueva versión, se le puede considerar como una *revisión* de aquella [73]. El motivo que le impulsó a hacer esta nueva versión o revisión fue el de hacer desaparecer las discrepancias existentes entre los Setenta y el texto hebreo y el de llenar las lagunas de la versión de los Setenta con una fiel versión del texto original.

De la versión de Teodoción han llegado hasta nosotros pocos fragmentos, conservados en las *Hexaplas* de Orígenes. Una excepción la constituye el libro de Daniel, el cual en los Setenta discrepa tanto del hebreo, que la Iglesia adoptó la versión de Teodoción [74]. Algunos autores [75] opinan que, para la versión de Daniel, Teodoción no se sirvió de los Setenta, sino de otra versión que ya existía en el siglo I de nuestra era. Otro tanto se podría decir de otros libros, pues a veces se encuentran admirables concordancias entre las citas del Nuevo Testamento y la versión de Teodoción [76].

3. **Versión de Símaco.**—Símaco era de nacionalidad samaritana. Pero se convirtió al judaísmo, y más tarde pasó, según Eusebio [77], a la secta de los ebionitas [78]. Hizo su versión hacia el año 200, bajo el reinado de Septimio Severo (193-211). En ella busca la fidelidad conceptual más que la verbal. Por eso suele expresar el verdadero sentido del texto original en un griego elegante, esforzándose por despojarse de los modismos hebreos y revestir el pensamiento viejotestamentario con el rico ropaje de la lengua helénica [79]. San Jerónimo alaba la versión de Símaco, porque «non solet verborum κακοζηλίαν (como Aquila), sed intelligentiae ordinem sequi» [80]; y la utiliza con frecuencia, sobre todo cuando trata de obtener el verdadero sentido de la frase.

El P. Barthélemy afirma que también Símaco manifiesta un conocimiento directo de una recensión griega llevada a cabo por autores judíos hacia el año 70 de nuestra era». En general, Símaco presentaría menos independencia que Aquila con respecto a esta recensión; y cuando se aleja de ella es por motivos

73 Cf. H. B. Swete, *An Introduction to the O. T. in Greek* p.43.

74 Cf. San Jerónimo, *Praef. in Dan*: ML 28,1291.

75 Para el P. Barthélemy, Teodoción, lo mismo que Aquila y Símaco, habría tenido como base de su revisión una recensión griega palestinense de fines del siglo I d. C. hecha por judíos (RB [1953] 26).

76 Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.286 n.404; A. Rahlfs: ZNTW 20 (1921) 182-199.

77 Cf. *Hist. Eccl.* 6,16: MG 20,556.

78 Cf. San Jerónimo, *De viris illustr.* 54: ML 23,665; San Epifanio, *De mens. et pond.* 15: MG 43,265.

79 Cf. L. J. Liebreich, *Notes on the Greek Version of Symmachus*: JBL 63 (1944) 187ss.

80 Cf. *Comm. in Am* 3,11: ML 25,1019; *Comm. in Is* 1,1: ML 24,21.

literarios más que literales»[81]. De la versión de Símaco se han conservado solamente reliquias fragmentarias.

4. **Las versiones anónimas.**—Son llamadas *Quinta, Sexta* y *Séptima.* Las dos primeras eran colocadas por Orígenes en sus *Hexaplas,* y, debido al lugar que ocupaban, se les dio el nombre de *Quinta* y *Sexta.* Por el testimonio de Orígenes y de Eusebio[82] se sabe que la Quinta fue encontrada en Nicópolis, junto a Actium. Contenía el Pentateuco, 1-4 Re, Job, Sal, Prov, Cant, Doce Profetas. Parece que era substancialmente idéntica a una versión hecha por judíos, de la que se han encontrado algunos fragmentos en la región de Qumrân[83]. La Sexta fue hallada en una tinaja cerca de Jericó, y contenía el Ex, 1 Re, Job, Sal, Cant, Doce Profetas[84]. Por donde se ve que no contenían todo el Antiguo Testamento, y, en consecuencia, han de ser consideradas como versiones parciales. No conocemos sus autores; pero probablemente debieron de ser judíos.

Eusebio[85] y San Jerónimo[86] hablan también de otra versión, que llaman *Séptima,* la cual contenía los libros poéticos del Antiguo Testamento. De esta Séptima no sabemos nada más, por cuyo motivo F. Field duda de su existencia[87]. Sin embargo, no hay razones suficientes para dudar de su existencia.

También los samaritanos—siguiendo el ejemplo de los judíos—prepararon una versión griega de su Pentateuco, que es llamada por Orígenes *el Samareitikón.* Restos de esta versión samaritana han sido conservados en un manuscrito del siglo IV[88].

5. **Recensión hexaplar de Orígenes.**—La extraordinaria difusión de los Setenta dio lugar a errores y a diferencias entre las diversas copias que corrían de esta versión a fines del

[81] Cf. D. Barthélemy, *Redécouverte d'un chainon de l'Histoire de la Septante:* RB 60 (1953) 26-28.
[82] Cf. *Hist. Eccl.* 6,16,3: MG 20,556; G. Mercati, *D'alcuni frammenti esaplari sulla 5.ª e 6.ª edizione greca della Bibbia:* Studi e Testi 5 (1901) 28-46; F. C. Burkitt, *The so Called Quinta of 4 Kings:* Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 24 (1901s) 216-219; Eb. Nestle, *Zu dem Bericht des Origenes über seine 5 und 6 Bibelübersetzung:* ZATW 26 (1906) 168; D. Barthélemy, a.c., p.18-29.
[83] Cf. D. Barthélemy, ibid., p.28.
[84] Cf. San Epifanio, *De mens. et pond.* 19: MG 43,274.
[85] Cf. *Hist. Eccl.* 6,16: MG 20,556.
[86] Cf. *Comm. in Tit* 3,9: ML 26,595; *De viris illustr.* 54: ML 23,665. En el *Praef. in lib. II Chronicorum Eusebii:* ML 27,223, dice: «Quinta autem, et sexta, et septima editio, licet quibus censeantur auctoribus, ignoretur, tamen ita probabilem sui diversitatem tenent, ut auctoritatem sine nominibus meruerit».
[87] Cf. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* I (Oxford 1875) p.XLVI.
[88] Cf. S. Kohn, *Samareitikon und Septuaginta:* Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums (1894) p.1-7.49-67; P. Glaue-A. Rahlfs, *Fragmente einer griechisches Uebersetzung des samaritanischen Pentateuchs* (Berlín 1911).

siglo I d.C. Las diferencias procedían de cambios deliberados o involuntarios de los copistas. A esto se vino a añadir la polémica con los judíos, los cuales, en las controversias con los cristianos, se apoyaban precisamente en estas diferencias y en otras inexactitudes de los Setenta respecto del texto hebreo para no admitir los testimonios aducidos según la versión alejandrina. Con el fin de remediar esta situación, Orígenes se propuso emprender una obra colosal para determinar con exactitud el texto verdadero. Su finalidad era doble: ofrecer a los cristianos, en sus controversias con los judíos, una obra que les indicase qué era lo que se encontraba en el texto y cuál lo que faltaba. Además quiso dar a la Iglesia un texto griego *uniforme*, suprimiendo las lecciones variantes que se encontraban en los diferentes códices. Por consiguiente, Orígenes no intentó hacer una nueva versión, sino buscar la auténtica versión de los Setenta. Para esto compuso, hacia el año 240, una grandiosa obra crítica. En ella dispuso el texto hebreo y las diversas versiones griegas en *seis columnas*, de forma que de un vistazo se pudieran descubrir las diferencias. Por este motivo, se designó dicha obra con el nombre de *Hexaplas*, o sea, texto séxtuple de la Biblia [89], porque cada página estaba dividida en seis columnas. Las diversas columnas estaban ordenadas de este modo:

1.ª columna: contenía el texto hebreo escrito en caracteres hebreos.

2.ª columna: el mismo texto hebreo transcrito en letras griegas.

3.ª columna: la versión de Aquila.

4.ª columna: la versión de Símaco.

5.ª columna: la versión de los Setenta.

6.ª columna: la versión de Teodoción.

Orígenes utilizó también las versiones parciales de la Biblia llamadas Quinta, Sexta y Séptima en algunos libros. Cuando esto sucedía, se le daba el nombre de *Héptaplas*, *Octaplas* y *Ennéaplas* [90]. Además de esta obra gigantesca, Orígenes llevó a cabo una edición abreviada de la misma, llamada *Tétraplas*, que contenía sólo las cuatro últimas columnas, con la omisión de las dos primeras, que daban el texto hebreo.

[89] El nombre proviene de la palabra griega Ἑξαπλᾶ, sobrentendiendo βιβλία. De la disposición en seis columnas nos hablan Eusebio *(Hist. Eccl.* 6,16,3: MG 20,556) y San Jerónimo *(Comm. in Tit* 3,9: ML 26,595; *De viris illustr.* 54: ML 23,665).

[90] Cf. H. M. Orlinsky, *The Columnar Order of the Hexapla*: Jewish Quarterly Review 27 (1936-1937) 137ss; J. A. Montgomery, *The Hexaplaric Strata in the Greek Texts of Daniel*: JBL 54 (1925) 289ss; A. V. Billen, *The Hexaplaric Element in the LXX Version of Judges*: JTS 43 (1942) 12ss; O. Procksch, *Tetraplarische Studien*: ZATW 53 (1935) 240ss; (1936) 61ss.

En las *Hexaplas* de Orígenes tiene gran importancia la quinta columna, en la que se ofrecía el texto griego de los Setenta. Orígenes se sirvió para ello de un texto muy semejante al del códice B. Se esforzó por restituir—mediante ciertos signos críticos—la concordia entre el texto griego y los manuscritos; y los lugares corruptos los corregía apoyándose en buenos códices y en las otras versiones [91].

1) Las *discrepancias* entre el texto hebreo y los Setenta, y las *adiciones* u *omisiones* del texto griego, las indicaba con un sistema crítico ya en uso entre los gramáticos alejandrinos.

Las *adiciones* de los Setenta, o lo que había de más en esta versión y no se encontraba en el texto hebreo, lo señaló con un obelo al principio (—, o bien ÷, o también ⌿) y un metobelo al final (:, o bien /, o también ·/.) [92].

Las *omisiones* de los Setenta de aquellos pasajes que se encontraban en el texto hebreo las suplía tomándolas de otras versiones, principalmente de Teodoción, y también a veces de Aquila y de Símaco. Las señalaba al principio con un asterisco (⁜, o bien ※) y al final con un metobelo (:, o bien /, o también ·/.) [93]. Y cuando la versión de los Setenta era evidentemente errónea, la señalaba con obelo y añadía la traducción auténtica indicándola con un asterisco [94].

2) *Defectos* del sistema de Orígenes: *a)* El criterio de suplir lo que faltaba en los Setenta con añadiduras tomadas de otras versiones es un criterio falaz cuando se trata de restituir el texto original griego. Y al mismo tiempo exponía la versión de los Setenta a nuevas corrupciones. *b)* Todavía es más audaz el mezclar la versión de Teodoción con la de los Setenta [95], que fue una de las principales causas que expuso los Setenta a innumerables corrupciones. La culpa no fue de Orígenes, que distinguía claramente con asteriscos y otros signos críticos lo que había sido tomado de Teodoción, sino de los copistas, que por negligencia o por olvido suprimían dichos signos distintivos, y así se llegaba a confundirlo todo [96].

3) Las *Hexaplas después de Orígenes.*—La gigantesca obra de Orígenes, que debía de constar aproximadamente de unos 50 volúmenes, debió de quedar incompleta. Y parece que des-

[91] No se sabe si este texto, así corregido, se encontraba en las *Hexaplas* o en las *Tétraplas*, o bien en libro aparte. Cf. H. H. Howoth, *The Hexapla and Tetrapla of Origen and the Light they Throw on the Books of Esdras A and B*: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 24 (1901s) 147-172.

[92] En Gén 13,17, por ejemplo, tenía: ὅτι σοι δώσω αὐτὴ ÷ καὶ τῷ σπέρματι σοῦ εἰς αἰῶνα:

[93] Así, por ejemplo, en Ex 1,5: πᾶσαι αι ψυχαὶ ※ ἐξελθοῦσαι: ἐξ Ιακώβ.

[94] El criterio seguido por Orígenes en la composición de las *Hexaplas* nos es descrito por él mismo. «Diaphoniam igitur in exemplaribus Veteris Testamenti, Deo dante mederi curavimus, criterio usi ceteris editionibus. Eorum enim, quae dubia erant apud LXX ob diaphoniam exemplarium, iudicio e reliquis editionibus efformato, quod eis consonabat servavimus. Et quaedam quidem obelo affecimus in hebraeo non iacentia, non ausi haec omnino auferre; quaedam cum asteriscis addidimus, ut manifestum esset ea, quae apud LXX non iacent, adiecisse nos e reliquis editionibus consonanter cum hebraeo» *(Comm. in Mt* 15,14: MG 13,1293). Y en otro lugar también afirma: «Quae apud interpretes LXX propter exemplarium varietatem dubia erant e reliquis editionibus aestimatione facta, perpetuum cum illis consensum retinuimus» (ibid.: MG 13,1249).

[95] Cf. San Jerónimo, *Praef. in Par*: ML 28,1324.

[96] Cf. San Jerónimo, *Ep.* 106,22: ML 22,844.

pués de su muerte tampoco se completó. Fue colocada en la Biblioteca de Cesarea de Palestina, fundada por su discípulo San Pánfilo, mártir († 309). El mismo San Pánfilo y Eusebio de Cesarea hicieron sacar muchas copias de la quinta columna, que contenía la versión de los Setenta. Eusebio preparó, por mandato de Constantino el Grande, 50 ejemplares de toda la Sagrada Escritura para uso de las diversas Iglesias, sirviéndose de la quinta columna hexaplar. Al margen puso las notas críticas y exegéticas [97]. Este texto hexaplar se llamó, por oposición a la versión antigua de los Setenta: ἡ κοινή (ἔκδοσις) = «(edición) vulgata». Y llegó a ser tan común, que, como afirma San Jerónimo, todas las Iglesias cristianas, tanto de los griegos como de los latinos, sirios y egipcios, han compuesto sus propios códices siguiendo la norma del texto hexaplar [98].

En tiempo de San Jerónimo todavía se conservaban las *Hexaplas* de Orígenes en Cesarea, pues el santo pudo consultarlas entre los años 386 y 389 cuando estaba empeñado en la obra de revisión del Antiguo Testamento [99]. Debió de desaparecer en la época de la invasión persa de la Palestina (año 612), o, más probablemente, cuando los sarracenos tomaron y destruyeron Cesarea (año 638). La pérdida fue irreparable, porque las *Hexaplas* nunca habían sido transcritas por entero [100]. Se nos han conservado algunos fragmentos, recogidos por J. Drusius (1581) y por B. Montfaucon (1713) [101]. Posteriormente se han descubierto otros fragmentos, que han sido publicados por diversos autores [102]. El cardenal Mercati († 1957) preparaba la edición definitiva de todos los textos hexaplares hasta ahora encontrados. En ciertos códices antiguos, como el G, M, 86, 88, se halla el texto hexaplar de la quinta columna, con los signos diacríticos, casi íntegro. De las demás columnas sólo se han conservado, como hemos indicado, fragmentos, que se encuentran en los comentarios de los Padres, en los márgenes de los códices y en las «catenae» [103].

[97] Cf. Eusebio, *De vita Const.* 4,36: MG 20,1183.

[98] San Jerónimo, *Comm. in Dan Praef.*; *Epist.* 112 *ad Augustinum* 19.

[99] Cf. A. Vaccari, *Esaple ed esaplare in S. Girolamo*: Bi 8 (1927) 463-468.

[100] Cf. G. Bardy, *Origène*: DTC II (1932) 1489-1565; L. Méchineau, *La critique biblique au IIIe siècle. I. Les Hexaples d'Origène*: Études (religieux) 54 (1891,3) 202-228; 55 (1892,1) 424-453; Eb. Nestle, *Zur Hexapla des Origenes*: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 38 (1895) 231-238; H. H. Howorth, *The Hexapla and Tetrapla of Origen*: Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 24 (1901s) 147-172.

[101] Cf. J. Drusius, *In Psalmos Davidis veterum interpretum quae exstant fragmenta* (Amberes 1581); Eb. Nestle, *Drusius als erster Sammler von Hexaplafragmenten*: ZATW 26 (1906) 164-167; B. de Montfaucon, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* I-II (París 1713).

[102] Cf. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt* I-II (Oxford 1875); J. B. Pitra, *Analecta sacra* III (Venecia 1883) 551-578.

[103] Cf. E. Klostermann, *Analekta zur Septuaginta, Hexapla und Patristik* (Leipzig 1895) 50-74; M. L. Margolis, *Additions to Field from Lyons Codex of the Old Latin*: Journal of the American Oriental Society 33 (1903) 254-258; G. Mercati, *I Frammenti esaplari del Chronicon paschale*: RB 4 (1907) 81-84; G. Morin, *Anecdota Maredsolana* III 1 (1895) 105-108.

6. **Recensiones de Hesiquio, Luciano y otros.**—Después de la muerte de Orígenes, las numerosas copias que se hicieron del texto hexaplar, transcrito frecuentemente sin los signos diacríticos, originaron una gran confusión. Con el fin de evitarla se hicieron otras varias recensiones del texto de los Setenta, entre las que merecen destacarse la llevada a cabo por el egipcio Hesiquio [104] y la del mártir antioqueno Luciano († 312). A propósito de estas recensiones escribía San Jerónimo por el año 396: «Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem; Constantinopolis usque ad Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat; mediae inter has provinciae Palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphylus vulgarunt; totusque orbis hanc inter se trifaria varietate compugnat» [105].

Fuera de este testimonio de San Jerónimo, no poseemos ningún otro documento que nos hable de la *recensión de Hesiquio*. Por lo cual los críticos se ven obligados a recurrir a conjeturas para determinar los códices que presentan esta recensión. De ordinario se cree que dicha recensión está contenida en los códices M, Q, V, 26, 28, 106, 119, 198, 233, y, según Rahlfs, también en el códice B [106]. Si se admite esta hipótesis, habría que concluir que Hesiquio trató de corregir el mismo texto de Orígenes, conformándolo en algunos lugares al texto hebreo, apoyándose a veces en criterios subjetivos. La recensión de Hesiquio era usada en Egipto. Su principal representante sería San Cirilo de Alejandría.

La *recensión de Luciano* fue hecha a principios del siglo IV por el presbítero de Samosata Luciano, fundador de la Escuela catequística de Antioquía y martirizado por la fe el año 312. Revisó el texto griego prehexaplar apoyándose en un texto hebreo, diverso a veces del texto masorético actual, y teniendo en cuenta, al mismo tiempo, las demás versiones griegas. Por lo cual, en algunos lugares, funde las diversas lecciones o las suple tomándolas de Teodoción. Cuida la elegancia del estilo y de la gramática griegas. En algunos pasajes se deja llevar de conjeturas personales. La forma del texto griego empleada en su revisión debía de ser muy parecida a la del códice B. Es también bastante probable que se haya servido de la versión

[104] Según algunos, sería un obispo egipcio, muerto mártir el año 311 bajo Maximiano. Cf. EUSEBIO, *Hist. Eccl.* 8,13,7: MG 20,776.

[105] Cf. SAN JERÓNIMO, *Praef. in Par:* ML 28,1324s; *Adv Ruf.* 2,27: ML 23,450s; *In 4 Evang. ad Damasum praef.:* ML 29,527; *De viris illustr.* 77: ML 23,685.

[106] Cf. A. VACCARI, *De Textu et de Versionibus*, en *Institutiones Biblicae* I n.66; Bi (1924) 395; S. EURINGER, *Une leçon probablement hésychienne:* RB 7 (1898) 183-192; G. BARDY, *Notes sur les recensions hésychienne et hexaplaire du livre de Néhémie:* RB 15 (1918) 192-199.

siríaca Peshitta [107]. La recensión de Luciano se encuentra en las obras de los Padres antioquenos, principalmente en San Juan Crisóstomo y en Teodoreto [108], y en muchos códices antiguos, como, por ejemplo, en K, N-V, Z, 19, 22, 36, 54, 59, 62, 75, 82, 93, 108, 118. Se extendió por el Asia Menor, llegando hasta Constantinopla, y de allí pasó más tarde a Occidente [109].

San Pánfilo († mártir el año 309) y *Eusebio de Cesarea* († 340), discípulos de Orígenes, hicieron muchas copias de la quinta columna hexaplar, añadiendo—según parece—nuevas notas críticas. Creían que Orígenes había logrado restituir los Setenta a su pureza primitiva, y se entregaron con entusiasmo a difundir los códices origenianos para oponerlos a la recensión antioquena. De este modo la recensión origeniana se difundió bastante ampliamente, y se usó principalmente en Palestina [110].

Estas diversas recensiones tienen todas ellas por base común un texto del tipo del códice B, anterior, por consiguiente, a las recensiones y más puro que ellas [111].

7. **Ediciones impresas de la versión de los Setenta.—** A) Son cuatro las ediciones principales de la versión de los Setenta, hechas en los siglos XVI-XVIII, de las que dependen todas las demás posteriores: la Complutense, la Aldina, la Sixtina y la Oxoniense.

a) La *Complutense* terminó de imprimirse el 10 de julio de 1517 y salió a la luz pública el año 1520, en Alcalá de Henares (España). Se encuentra en la primera columna de la *Políglota Complutense* con la versión latina interlineal. Los editores se sirvieron de códices hispánicos, en parte perdidos y en parte conservados actualmente en Madrid. También emplearon los códices minúsculos 108 (Vat. gr. 330) para los libros históricos, y el 248 (Vat. gr. 346) para los libros sapienciales, enviados a España con este fin por León X [112]. El texto griego de la *Complutense* se asemeja mucho al de la recensión de Luciano, y fue reimpreso en las cuatro grandes Políglotas: en la *Antuerpiense* (Amberes 1569-1572), preparada por Arias Montano; en la *Heidelbergense* (Heidelberg 1586-87), editada por B. C. Bertram; en la *Hamburgense* (Hamburgo 1596), publicada por D. Wolder, y en la *Parisiense* (París 1629-1645), hecha por Miguel Le Jay [113].

107 Cf. T. STOCKMAIER, *Hat Lucian zu seiner Septuagintarevision die Peschitto benützt?*: ZATW 12 (1892) 218-223.

108 Cf. E. GROSSE-BRAUCKMANN, *Der Psaltertext bei Theodoret, Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens* I 3 (Berlin 1911) 71-100.

109 Cf. A. VACCARI, o.c., n.67; P. DE LAGARDE, *Septuagintastudien* I (Gottinga 1891) 14-71; F. C. BURKITT, *The Lucianic Text of 1 Kings 7,5b*: JTS 10 (1908s) 439-446; A. RAHLFS, *Lucians Rezension der Königsbücher*: Septuaginta-Studien 3 (Gottinga 1911); E. TISSERANT, *Notes sur la recension lucianique d'Ezéchiel*: RB 8 (1911) 384-390: JBL (1918) 163s; L. PIROT, *Note sur la recension de Lucien dans Esd-Neh*: Bi 2 (1921) 356-360.

110 Cf. A. RAHLFS, *Septuaginta* p.XLIV; H. SIMÓN-J. PRADO, *Praelect. Biblicae. Propaedeut.* n.158.

111 Cf. A. VACCARI, *Bibbia*, en *Enciclopedia Italiana*, de TRECCANI, 6 (1930) 893.

112 Cf. F. J. DELITZSCH, *Fortgesetzte Studien zur Entstehungsgeschichte der komplutensischen Polyglottenbibel* (Leipzig 1886) 1-18.

113 Cf. M. REVILLA RICO, *La Políglota de Alcalá* (Madrid 1917) p.105.

b) La *Aldina* apareció en Venecia el año 1518-1519, en la imprenta de Aldi, de donde ha tomado el nombre. Los editores emplearon diversos códices minúsculos que se conservaban en la Biblioteca de San Marcos, es decir, los códices 29, 121, 122, 730, 731, 732. El texto de la edición Aldina es bastante parecido al de la recensión de Hesiquio. Fue repetido en varias ediciones manuales que aparecieron entre los años 1524-1587 en Alemania, Suiza y en otras partes [114].

c) La edición *Sixtina*, la mejor de todas, fue publicada en Roma en 1586-1587 bajo los auspicios de Sixto V. Había sido preparada por la comisión pontificia instituida el año 1578, bajo la presidencia del cardenal Antonio Carafa, ayudado por diversos hombres doctos de aquel tiempo, entre los que sobresalían Pedro Chacón, Morino, Barth, Valverde, Fr. de Torres, Fr. de Toledo, J. Maldonado, F. Ursino [115]. La comisión se sirvió del texto de la edición Aldina [116] como base, corrigiéndolo y llenando las lagunas con el códice B principalmente, y con algunos otros, como, por ejemplo, los códices V y 129 (Vat. gr. 1252). Por el hecho de ser considerado el *Codex Vaticanus* como uno de los representantes más antiguos y mejores del texto prehexaplar de los Setenta, se comprende que pronto fuera aceptado por los doctos unánimemente. Además del óptimo texto griego que ofrecía, todavía contenía otras novedades que contribuían a hacerla más recomendable: las anotaciones que llevaba en cada capítulo, en las cuales se recogían fragmentos de las otras versiones antiguas, las lecciones variantes de otros códices y las interpretaciones de los Padres [117]. Por todos estos motivos, la edición Sixtina fue recibida con gran alegría por los escrituristas y teólogos, y pronto se convirtió en el *textus receptus*. El texto de la Sixtina fue reimpreso muchas veces y se sirvieron de él para nuevas ediciones: J. Morin (París 1628), la Políglota Londinense (B. Walton, 1657), L. van Ess (Leipzig 1824), la edición de R. Holmes y J. Parsons, I-V (Oxford 1798-1827).

d) La *Oxoniense* fue preparada por J. E. Grabe († 1711), con la ayuda de F. Lee y de G. Wigan, y apareció en cuatro volúmenes (Oxford 1707-1720). Estaba basada en el *Codex Alexandrinus* (A), cuyas lagunas eran rellenadas con el texto de las ediciones Complutense y Sixtina. Contenía en el mismo texto signos diacríticos para indicar las variantes. El texto de la edición Oxoniense fue empleado por muchos otros para hacer nuevas ediciones: por J. J. Breitinger (Zürich 1730-1732), M. Ch. Reinecke (Leipzig 1730), F. Field (Oxford 1859), y también por las ediciones hechas en Moscú en 1821 y en Atenas 1843-1850.

B) Desde finales del siglo XVIII han ido apareciendo diversas *ediciones críticas* de los Setenta. Casi todas ellas se basan en alguno de los códices más importantes: B, S, A. Y como éstos parecen representar, en general, un texto prehexaplar anterior a todas las recensiones más antiguas, de ahí que estas

114 Cf. G. MERCATI, *Il testo dell'Aldina:* BZ 8 (1910) 337s.
115 Cf. P. BATIFFOL, *La Vaticane de Paul III à Paul V* (París 1890) p.92; J. QUÉTIF, *P. Morini opuscula et epistulae* (París 1675) 303-312.
116 Cf. A. RAHLFS, *Die Ahhängigkeit der sixtinischen Septuaginta-Ausgabe von der Aldinischen:* ZATW 33 (1913) 30-46; M. L. MARGOLIS, *Aldina Source of Sixtina:* JBL 38 (1919) 51s.
117 Cf. EB. NESTLE, *Septuagintastudien* V (Ulm 1896) p.23; H. HÖPFL, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata:* BS 18,1-3 (1913) 120-125; C. A. KNELLER, *Sixtus V und die römische Septuaginta-Ausgabe:* ZKT 46 (1922) 325-330.

ediciones críticas tengan su importancia para llegar a reconstruir la forma primitiva de los Setenta [118]. Entre las ediciones críticas de los Setenta merecen particular mención las siguientes:

a) La *Holmesiana* fue preparada por R. Holmes († 1805) y J. Parsons y editada en cinco volúmenes (Oxford 1798-1827). El texto que da se basa en el de la Sixtina. Presenta, además, un aparato crítico muy extenso, proveniente de la comparación y anotación de las lecciones variantes de 313 códices manuscritos, de otras versiones y de citas patrísticas. Sin embargo, la edición Holmesiana fue hecha con mucha negligencia en ciertas partes. Esto, no obstante, no le quita el valor que todavía conserva para el estudio de las diversas recensiones griegas [119].

b) *C. Tischendorf* editó el año 1850 en Leipzig el texto de los Setenta según la edición Sixtina revisada y corregida. Y añadió las lecciones variantes de los códices S, A, C. Constaba de dos volúmenes. La sexta y la séptima edición fueron dirigidas por Eberhard Nestle (Leipzig 1880 y 1887) [120].

c) *V. Loch* publicó en Regensburg (1866) el Antiguo Testamento según los Setenta. Se sirvió para ello del códice *Vaticanus*, y suplía las lagunas de éste con el *Alexandrinus* y el texto de las políglotas [121].

d) *Paulus de Lagarde* tiene mucha importancia en el estudio crítico de los Setenta en el siglo XIX. Se esforzó por restituir a su pureza primitiva la recensión de Luciano, que era «in gravioribus omnibus satis fida» [122]. Publicó parte de los libros del Antiguo Testamento (desde Génesis hasta Ester) en griego, con aparato crítico tomado de varios códices, en su obra *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior* (Göttingen 1883), y los 50 primeros salmos en *Psalterii graeci quinquagena prima* (Göttingen 1892). Se sirvió principalmente de los códices 19, 108 y algunos otros, que, sin embargo, no parecen representar la recensión de Luciano [123]. Sus principios críticos los expone en su libro *Ankundigung einer neuen Ausgabe der griechische Uebersetzung des A. T.* (Göttingen 1882).

e) *H. B. Swete* publicó su obra *The O. T. in Greek according to the Septuagint* I-III (Cambridge 1887-1894) basándose en el *Codex Vaticanus* y llenando las lagunas con el *Alexandrinus* y el *Sinaiticus*. Agregaba además un aparato crítico con las lecciones variantes de los principales unciales. La obra de Swete ha tenido cuatro ediciones y es todavía hoy muy práctica para el uso ordinario.

f) *Ediciones Cantabrigenses*. Ya desde el año 1873 la Academia Cantabrigense había determinado publicar una obra parecida a la Holmesiana, menor en extensión, pero hecha con mayor diligencia. El texto-base de esta edición es el del *Codex Vaticanus* (B), cuyas lagunas son llenadas con los códices *Sinaiticus* y *Alexandrinus*. Se

[118] Cf. R. Cornely-A. Merk, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium* (CSS, París 1934[11]) p.161-163; A. Vaccari, *Bibbia*, en *Enciclopedia Ital.*, de Treccani, 6 (1930) p.894.

[119] Cf. H. B. Swete, *The Old Testament in Greek I* (Cambridge 1909) p.IX n.2.

[120] La obra llevaba por título: «Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpr. Textum vaticanum romanum emendatius edidit, argumenta et locos N. T. parallelos notavit, omnem lectionis varietatem codicum vetustissimorum alexandrini, Ephraemi syri, Friderico-Augustani subiunxit, prolegomenis uberrimis instruxit».

[121] Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.299 n.418.

[122] Cf. Schemann, *P. de Lagarde* (Leipzig 1919).

[123] Así lo ha demostrado E. Hautsch, *Der Lukiantext des Oktateuch. Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens I* 1 (Berlín 1910). Cf. también A. Vaccari: Bi 4 (1923) 234.

anotan en el margen inferior las lecciones variantes de todos los códices unciales y de 30 de los principales entre los códices minúsculos, que son designados con letras latinas minúsculas. Se tienen también en cuenta las versiones copta, latina, siríaca, etiópica y las citas de Filón y de Josefo Flavio [124]. De esta edición han aparecido hasta ahora, bajo los cuidados y dirección de A. E. Brooke, N. McLean, St. J. Thackeray y Manson, los volúmenes siguientes: *The Octateuch* (Gén-Rut) (Cambridge 1906-1917), *The Later Historical Books* (1 Sam-Neh) (Cambridge 1927-1935), *Esther, Judith, Tobit* (Londres 1940).

La edición manual de H. B. Swete, de la que hemos hablado más arriba, había sido la precursora de esta edición más amplia de la Academia Cantabrigense.

g) La *Sociedad Gottinguense* (Septuaginta-Unternehmen) prepara desde 1908 una nueva edición crítica de los Setenta. El plan que se ha trazado dicha Sociedad es el de reconstruir un texto crítico, habida cuenta de las lecciones variantes de los códices reagrupados en familias. Alfredo Rahlfs, director de la edición *Gottinguense*, publicó como muestra el libro de *Rut* (Stuttgart 1922). Después, el mismo Rahlfs publicó como primer volumen de la edición grande el *Génesis* (Stuttgart 1926). La edición propiamente crítica—después de renovar en parte el programa—comenzó a partir del año 1931. Desde dicha fecha han ido apareciendo los volúmenes siguientes: vol.10 = *Psalmi cum Odis*, de A. Rahlfs (Göttinga 1931); vol.9, 1 = *I Machabaeorum liber I* (Göttinga 1936), de W. Kappler; vol.14 = *Isaías*, de J. Ziegler (Göttinga 1939); *Duodecim Prophetae*, del mismo Ziegler (Göttinga 1943); *Ezechiel*, de Ziegler (Göttinga 1952); *Jeremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, de Ziegler (Göttinga 1957); el último fascículo es el de *Macchabaeorum liber II* (Göttinga 1959), de R. Hanhart, que se sirvió para la edición de los apuntes dejados por W. Kappler [125].

La edición completa abarcará 16 volúmenes. Mientras tanto, el mismo A. Rahlfs ha preparado y publicado una edición manual en dos volúmenes (Stuttgart 1935). La edición grande *Gottinguense* se propone la reconstrucción de un texto que sea lo más semejante posible al original, basándose sobre el mayor número disponible de testimonios.

II. Versiones orientales

Muchas son las versiones orientales que ya desde los primeros años de nuestra era se hicieron de la Sagrada Escritura. El proselitismo judío primero y después el apostolado cristiano, sintieron la necesidad de poseer la Biblia en las diversas lenguas de los pueblos y de las gentes a las cuales predicaban. Esta exigencia de tipo apostólico fue la que más poderosamente contribuyó a la ejecución de las diferentes versiones orientales de las que ahora nos vamos a ocupar.

124 Cf. A. E. Brooke-N. McLean, *The Forthcoming Cambridge Septuagint*: JTS 3 (1901s) 601-621; Eb. Nestle, *Die grosse Cambridge Septuaginta* (Leiden 1903); cf. E. Tisserant: RB 29 (1920) 594s; J. Calès, *La grande Septante de Cambridge et la Septante de Goettingue*: RSR 22 (1932) 54-62; J. W. Wevers, *Septuaginta-Forschungen. I. Ausgaben und Texte*: Theologische Rundschau 22 (1954) 85-138.171-190.

125 Cf. *Berichte über das Septuaginta-Unternehmen* (Göttinga 1908-1939); RB 66 (1959)

A) Versiones arameas

Los judíos, durante el destierro babilónico y posteriormente bajo la dominación persa, se fueron acostumbrando a hablar la lengua aramaica. Al mismo tiempo que el arameo iba penetrando más y más en la sociedad israelita, el hebreo iba perdiendo terreno, de tal modo que ya antes de Cristo la lengua aramea se convirtió en la lengua popular de Palestina. Esto hizo que el hebreo no fuera ya comprendido por el pueblo, sino únicamente por los doctos. Ante este hecho se sintió la necesidad de traducir la Biblia al arameo, tanto más cuanto que en las funciones litúrgicas de las sinagogas se leía la Sagrada Escritura al pueblo. Una tal traducción, llamada *Targum* [126], era al principio solo oral. Así parece que sucedía todavía en tiempo de Cristo [127]. Más tarde se consignaron por escrito dichas traducciones y las breves explicaciones que se hacían en la sinagoga del texto sagrado leído. Surgieron de este modo las paráfrasis arameas o versiones explicativas del texto sagrado, que suelen ser designadas con el nombre de *Targumin*, plural de *Targum*. Contenían, además de la traducción, una breve explicación en arameo del texto hebreo.

Algunos autores afirman que estas versiones aramaicas existían ya desde el tiempo de Esdras. Incluso ha habido rabinos que han atribuido estas paráfrasis a Moisés y a los profetas. Pero esto es evidentemente una pura fantasía rabínica, ya que todos los *Targumin* pertenecen a la era cristiana [128].

Tenemos *Targumin* de todos los libros del canon hebreo, excepto de los libros de Daniel y Esdras-Nehemías. Los principales y los más célebres son los siguientes:

1. *Targum Onkelos.*—Es un *Targum* sobre el Pentateuco, que gozó de extraordinaria autoridad entre los judíos. Parece que fue compuesto ya en el siglo I o bien a principios del siglo II d. C. en Palestina. El autor nos es desconocido. Es también llamado *Targum babilónico* a causa de su redacción definitiva y aprobación oficial recibida en Babilonia en los siglos IV-V. Su lenguaje arameo es muy puro y se parece bastante al arameo bíblico. De donde se deduce que debió de ser escrito, al menos en gran parte, en el siglo I ó II d. C. Además, interpreta en sentido mesiánico dos pasajes de Gén 49,10

424-430. En 1954 apareció la edición de C. Thomson-C. A. Muses, *The Septuagint Bible* (Indian Hills, Colorado, 1954); CBQ 17 (1955) 623.

126 *Targum* proviene de la raíz hebrea *ragam* = «interpretar, explicar», y significa *interpretación, explicación*, y también *traducción*. Pero los *Targums* o *targumin*, más que una traducción, constituían una paráfrasis o una explicación del texto. Por eso, son de poca utilidad para la reconstrucción del texto hebreo, pero de mucho interés para el conocimiento de la exégesis judía. Cf. U. Cassuto, *Targum*, en *Enciclopedia Italiana*, de Treccani, 33 (1937) 270ss.

127 Cf. Lc 4,20-22.

128 Cf. A. Penna, *Targum*, en *Enciclopedia Cattolica* 11 (1953) 1761s.

y Núm 24,17; lo cual viene a demostrar lo mismo. Porque una vez que empezaron las controversias entre los cristianos y judíos, en el siglo II, éstos dejaron de interpretar dichos pasajes en sentido mesiánico. Tan estimado era el *Targum Onkelos* por los judíos, que incluso se llegó a formar una *masora* sobre él, exactamente como había sucedido con los Libros Sagrados del Antiguo Testamento.

Los judíos atribuían la composición del Onkelos a un prosélito, contemporáneo y amigo de Gamaliel *senior* (s.I d. C.). Pero esta afirmación no parece tener fundamento alguno histórico. Se dio al autor el nombre de Onkelos, bien por la semejanza, o bien por confusión con el traductor griego Aquila (Ἀκύλας), que, según el *Talmud*, interpretó la Ley siguiendo la doctrina de los rabinos Eliezer y Josué, y también nuestro *Targum* aramaico. Ahora bien, los rabinos Eliezer y Josué, que habrían sido los maestros de Onkelos, vivieron en el siglo II d. C. [129]. El *Targum Onkelos* se encuentra en todas las Biblias políglotas y rabínicas. Una nueva edición ha sido preparada por A. Berliner (Berlín 1884), que ya antes había publicado la masora del *Targum Onkelos* (Leipzig 1877).

2. *Targum Yerushalmi I.*—Es otra paráfrasis sobre el Pentateuco. A veces se le suele llamar *Targum de Jonatán* erróneamente. En la forma actual no debe de ser anterior al siglo VII d. C. [130]. También se conservan fragmentos de otros dos *Targumin* sobre el Pentateuco, llamados *Targum Yerushalmi II*, o «Targum de los Fragmentos» [131], y el *Targum Yerushalmi III* [132]. Estos tres *Targumin*, que parecen ser diversas recensiones de un mismo *Targum*, están escritos en una lengua aramea mezclada con términos griegos, latinos y persas. Contienen muchas cosas absurdas, supersticiosas y, a veces, hasta poco honestas [133].

3. *Targum Jonatán ben-Uzziel.*—Es un *Targum* sobre los profetas anteriores y posteriores, exceptuando Daniel y Esdras-Nehemías. Según la tradición judía babilónica, Jonatán ben-Uzziel fue discípulo de Hillel (s.I). Sin embargo, no parece cierta esta tradición. El lenguaje de este *Targum* es bastante parecido al del *Targum Onkelos*, pero no sigue tan literalmente como el Onkelos el texto hebraico. En los profetas posteriores principalmente añade muchas cosas con el fin de explicar mejor el texto [134]. En la forma actual parece que ha de colocarse su composición en el siglo V. Sin embargo, hay autores [135] que lo consideran del siglo I ó II d. C., porque todavía expresa fielmente el sentido de los vaticinios mesiánicos y no trata de desfigurarlos con otra significación de carácter anticristiano. Se da el texto de este *Targum* en las biblias rabínicas y en las políglotas, ex-

129 El *Targum Onkelos* fue impreso por primera vez en Bolonia (año 1482). Después apareció en las *Biblias Bombergianas* (año 1516s) y en las políglotas: *Complutense*, *Antuerpiense*, *Parisiense* y *Londinense*, junto con la versión latina. La edición más reciente fue hecha en Jerusalén (*The Thora*, Jerusalén 1894-1901).

130 Se encuentra en las *Biblias Bombergianas* y en la *Políglota Londinense*. También ha sido editado por M. Ginsburger (*Pseudo-Jonathan*, Berlín 1903). E. P. A. Díez Macho ha descubierto un manuscrito antiguo de nuestro *Targum*, y promete para pronto una edición del texto primitivo (*Importante hallazgo bíblico*: EstBibl 13 [1954] 207-210).

131 Cf. M. GINSBURGER, *Das Fragmententhargum* (Berlín 1899); A. DÍEZ MACHO: EstBíbl 15 (1956) 287-295; Bi 39 (1958) 198-205.

132 Cf. M. GINSBURGER, ibid., p.71-74.

133 Cf. A. MARMORSTEIN, *Studien zum Pseudo-Jonathan-Targum* (Pressburg 1905); M. JASTROV, *A Dictionary of the Targumin* (Nueva York 1926).

134 Cf. C. H. CORNILL, *Das Targum zu den Propheten*: ZATW 7 (1887) 177-202; A. SPERBER, *Zur Sprache Proph-Targums*: ZATW (1927) 267-88.

135 Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.302 n.424.

cepto la *Complutense*. Ha sido editado también por P. A. de Lagarde [136].

4. *Targumin de los libros hagiógrafos (Kethubim).*—Existen *Targumin* sobre casi todos los hagiógrafos. Pero difieren grandemente entre sí; lo cual significa que han sido compuestos por diversos autores en diferentes tiempos y lugares. Todos ellos parece que vieron la luz entre los siglos VI y IX [137]. Los *Targumin* sobre los Salmos, Job y Proverbios siguen bastante fielmente el texto hebreo, aunque de vez en cuando se añada alguna explicación parafrástica. El *Targum* de los Proverbios fue hecho, al parecer, sobre la versión Peshitta y no sobre el hebreo [138]. El *Targum* sobre los cinco *Meghilloth* (Ruth, Lam, Cant, Ecl, Est) es tan libre y extenso, que, más que traducción, es un comentario hagádico. Los *Targumin* sobre los libros de las Crónicas y sobre Ester son más literales, si bien no están libres de paráfrasis. Del libro de Ester, que era leído en la fiesta de Purim, existen tres *Targumin*. No poseemos ningún *Targum*, en cambio, de Daniel y de Esd-Neh. Han sido editados en las biblias rabínicas y en las políglotas, y también por P. A. de Lagarde [139].

5. *Targum del Pentateuco Samaritano.*—La traducción es muy libre, de modo que más bien que versión es una paráfrasis [140]. Contiene ciertas inexactitudes, a causa—según parece—del escaso conocimiento que tenía el traductor de la lengua hebrea. La tradición samaritana lo atribuye, no sin cierto fundamento histórico, al sacerdote samaritano Natanael (hacia 20 a. C.). Se encuentra en las políglotas parisiense y londinense, y ha sido editado también por A. Brüll y por H. Petermann-C. Vollers [141].

B) Versiones siríacas

Varias son las versiones de la Sagrada Escritura hechas en lengua siríaca. Unas han sido hechas directamente sobre los textos originales, y otras sobre la versión griega de los Setenta. Algunas de ellas han ejercido cierta influencia sobre otras versiones, como la armena, la etíope, la árabe y quizá sobre la Vetus latina.

1. **La versión Peshitta.**—La más antigua y célebre versión siríaca del Antiguo Testamento, hecha directamente del hebreo, es la que ha dado en llamarse, desde el siglo X, *Peshitta*, es decir, versión *corriente, vulgata, usual* [142].

136 Cf. *Prophetae chaldaice* (Leipzig 1872); A. Díez Macho, *Un nuevo Targum a los Profetas:* EstBíbl 15 (1956) 287-295.

137 Cf. Eb. Nestle, *Targumim:* Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche III (1897) 109s; J. Goettsberger, *Einleitung in das A. T.* (Friburgo 1928) 471.

138 Cf. A. Baumstark, *Peshitta und palästinisches Targum:* BZ 19 (1931) 257-270.

139 Cf. P. de Lagarde, *Hagiographa chaldaice* (Leipzig 1873).

140 Cf. P. Kahle, *Textkritische und lexikalische Bemerkungen zum samaritanischen Pentateuch-Targum* (Leipzig 1898); A. Díez Macho, *Los fragmentos del Targum samaritano publicados:* EstBíbl 15 (1956) 297-300.

141 Cf. A. Brüll, *Das samaritanische Targum zum Pentateuch* (Frankfurt 1873-1876); H. Petermann-C. Vollers, *Pentateuchus Samaritanus ad fidem librorum manuscriptorum apud Nablusianos repertorum* (Berlín 1872-1891).

142 El nombre de *Peshitta* aparece por primera vez en Moisés Bar Kefa († 913). Algunos creen que Peshitta no significaría *usual, corriente*, sino más bien *simple, sencilla*, por oposición a las paráfrasis arameas principalmente (A. Vaccari, *De Textu et Versionibus*, en *Institutiones*

a) Los orígenes de esta versión son bastante oscuros. Hay autores que la consideran como una revisión de la *Vetus syriaca*, que sería la más antigua de las versiones hechas en idioma siríaco [143]. Nosotros creemos, sin embargo, que la Peshitta se ha de identificar con la Vetus syriaca; y que la Peshitta ha sido la más antigua de todas las versiones siríacas. Debió de ser hecha ya en el siglo II d. C., pues parece que la conoce Bardesanes (154-222) y la usan Afraates (hacia el año 340) y San Efrén († 373). Este último llama la Peshitta *nuestra* versión, y a veces tiene que explicar a sus contemporáneos ciertos términos y expresiones que ya se habían hecho anticuados en su tiempo [144]. De donde parece deducirse que en tiempo de San Efrén (s.IV), la versión Peshitta era considerada como antigua. La diversa índole de la traducción en los diferentes libros demuestra claramente que fue hecha por distintos autores, judíos o cristianos, y en distintos tiempos [145].

Como la versión Peshitta fue hecha sobre el texto hebreo, es natural que abarcara sólo los libros protocanónicos, excepto los Par, Esd-Neh y Est, que fueron añadidos en el siglo IV. Poco tiempo después fueron también traducidos los libros deuterocanónicos, pues se encuentran en el canon de los nestorianos y de los jacobitas ya antes del siglo IV. Afraates (hacia el año 300) cita los libros de la Sab, Eclo, 2 Mac [146]; y San Efrén, que desconocía la lengua griega, aduce frecuentemente textos tomados de los deuterocanónicos [147]. Los deuterocanónicos fueron traducidos del texto griego de los Setenta, exceptuando el Eclo, que fue traducido del texto hebreo.

b) Las *características* de la versión son diferentes según los distintos libros. En general, la traducción es excelente, pues es exacta y fiel, sin ser demasiado servil [148]. En el Pentateuco, el traductor se esfuerza más por dar el verdadero sentido que por hacer una versión literal. Por eso hay autores que piensan haya tenido delante el *Targum Onkelos* y se haya servido de

Biblicae I n.76; J. GOETTSBERGER, o.c., p.460). Cf. J. VAN DER PLOEG, *Recent Peshitta-Studies:* Ex Oriente Lux 10 (1948) 392-399; B. M. METZGER, *A Survey of Recent Research on the Ancient Versions of the N. T.:* NTS 2 (1955s) 5-10.

143 Cf. R. RÁBANOS, *Propedéutica Bíblica* p.229; M. J. LAGRANGE, *L'ancienne version syriaque:* RB 29 (1920) 321-352; A. VÖÖBUS, *Das Alter der Peshitta:* Oriens Christianus 38 (1954) 1-10.

144 Cf. SAN EFRÉN, *Comm in Gen.* 1,1.

145 Cf. J. PINKERTON, *The Origin and the Early History of the Syriac Pentateuch:* JTS 15 (1913s) 14-41; R. DUVAL, *La littérature syriaque*[3] (París 1907) p.30s; A. MINGANA, *Syriac Versions of the OT:* Jewish Quarterly Review 6 (1915s) 385-398; A. VÖÖBUS, *Das Alter der Peshitta:* Oriens Christ. (1954) 1-10.

146 Cf. *Patrologia Syriaca* de R. GRAFFIN, I (1894) p.XII; J. HOLTZMANN, *Die Peschitta zum Buche der Weisheit* (Friburgo 1903).

147 Cf. T. J. LAMY: RB 2 (1893) 13-17.

148 Cf. C. PETERS, *Zur Herkunft der Peshitta des ersten Samuel Buches:* Bi 22 (1941) 25-34.

él [149]. Los libros proféticos siguen más fielmente el texto original. Los Salmos están bien traducidos. Las expresiones metafóricas empleadas por los salmistas son traducidas en términos propios, los lugares oscuros se explican. La versión de los Salmos, lo mismo que la de Isaías y de los profetas menores, muestra rasgos de evidente influjo de los Setenta, pues tiene muchas lecciones comunes con la versión alejandrina en contra del texto masorético. Los críticos explican esta armonía entre los Setenta y la Peshitta de modo diverso. Para unos sería debida a una revisión posterior de la Peshitta según el texto de los Setenta [150]; para otros provendría del uso, por los traductores de la Peshitta, de un arquetipo hebreo más antiguo y mejor que el texto masorético [151]; y, finalmente, también hay algunos que explican las coincidencias diciendo que el traductor siríaco ha recurrido en los lugares difíciles a la versión griega [152].

La versión Peshitta se propagó muy rápidamente entre los cristianos de lengua siríaca y gozó siempre de gran autoridad entre ellos. La Iglesia siríaca se sirvió de ella en la liturgia y la custodió con sumo esmero. A partir de la escisión de la Iglesia siríaca en dos sectas heréticas opuestas (s.v) se fue formando una doble tradición acerca de la transmisión de la Peshitta: la primera fue la jacobita u occidental; la segunda, la nestoriana u oriental. Difieren poco entre sí; sin embargo, la nestoriana parece más pura [153].

c) La edición *príncipe* de la Peshitta, con solos los libros protocanónicos, fue preparada por *Gabriel Sionita* y publicada en la *Políglota Parisiense* (año 1645). Poco después fue reimpresa, con el libro de Ester y los deuterocanónicos, en la *Políglota de Londres* (años 1654-1657). Este mismo texto, sin los deuterocanónicos, fue editado por S. Lee (Londres 1823-1824), que se sirvió también de algunos manuscritos recientes y de las citas de los escritores sirios, principalmente de San Efrén y de Barhebraeus. Estas tres ediciones presentan el texto occidental o jacobita. El texto nestoriano fue editado por los *Misioneros Americanos* en Urmia (año 1852). Los libros deuterocanónicos fueron publicados por P. de Lagarde [154].

149 Cf. J. SCHÖNFELDER, *Onkelos und Peschitto* (Munich 1869); A. VÖÖBUS, *Der Einfluss des altpalästinischen Targums in der Textgeschichte der Peschitta des A. T.:* Mus 68 (1955) 215-218; H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.305 n.427.

150 Cf. W. E. BARNES, *On the Influence of the Septuagint on the Peshitta:* JTS 2 (1900s) 186-197; A. MINGANA, *Syriac versions of the OT:* Jewish Quarterly Review 6 (1915s) 389.

151 Cf. J. GOETTSBERGER, *Koh 12,5 nach der Peshitto:* BZ 8 (1910) 7-11.

152 Cf. J. F. BERG, *The Influence of the Septuagint upon the Peshitta Psalter* (Nueva York 1895); J. BLOCH, *The Influence of the Greek Bible on the Peshitta:* The American Journal of Semitic Languages and Literatures 36 (1919s) 161-166.

153 Cf. A. VACCARI, *De Textu et Versionibus*, en *Instit. Biblicae* I n.78.

154 *Libri Veteris Testamenti apocryphi syriace* (Leipzig y Londres 1861).

Los *PP. Dominicos* han publicado una edición completa de la Biblia en tres volúmenes de la versión Peshitta (Mosul 1887-1891). La Tipografía Católica de Beirut ha publicado también una Biblia siríaca según la versión Peshitta, en tres volúmenes (Beirut 1951)[155].

Hasta ahora no se ha publicado ninguna edición *crítica* de la Peshitta, pero se está preparando con muchos estudios particulares que se están haciendo sobre diversos libros de la Biblia[156].

d) *Códices principales.*—Los manuscritos más importantes que contienen la versión Peshitta del Antiguo Testamento son los siguientes[157]:

El *Codex Ambrosianus,* del siglo VI, que contiene todos los libros del Antiguo Testamento. De este códice ha hecho una edición fotolitografiada A. M. Ceriani en Milán en 1879-1883.

Los *diversos códices* del Museo Británico de Londres: add. 14415 (Pent), del año 464; add. 12134 (Ex), del año 697; add. 14442 (Gén), del siglo VII; add. 14427 (Pent), 17102 (Jos), 14438 (Jue), 14431 (Sam), 17104 (Par), 14443 (Job, Prov, Ecl, Sab, 12 prof. men.), 17108 (Prov), 17105 (Jer, Bar), 14432 (Is), 14107 (Ez), 14445 (Dan), todos éstos son del siglo VI; add. 14512 (fragmentos de Is) es un códice rescripto del año 459-460[158].

2. **Versiones siríacas del Nuevo Testamento.**—Las diversas versiones siríacas de los Evangelios aparecen bajo tres formas diferentes: el *Diatessaron* de Taciano, los *Evangelios separados* y la versión *Peshitta.*

a) El *Diatessaron de Taciano.*—Era Taciano un discípulo de San Justino Mártir originario del valle del Eufrates († 180). Compuso por el año 170 una armonía de los cuatro Evangelios, que nos es conocida con el título de *Diatessaron* (τὸ διὰ τεσσάρων εὐαγγέλιον). En ella funde en un solo relato el texto de los cuatro Evangelios. El *Diatessaron* se divulgó muchísimo entre las cristiandades de lengua siríaca y fue usado por las Iglesias de Siria hasta el siglo V. Parece que fue la más antigua versión siríaca de los Evangelios[159]. Pues, si hubiera existido otra versión de los Evangelios separados anterior al *Diatessaron,* difícilmente se explicaría la gran difusión de la obra de Taciano.

155 El título de esta versión es: *Biblia Sacra iuxta versionem simpliciter quae dicitur Peschitta* I-III (Beirut 1951). Cf. A. DURAND, *Les éditions imprimées du N.T. syriaque:* RSR 11 (1921) 385-409.

156 Han sido estudiados críticamente diversos libros, como por ejemplo: J. PINKERTON (Pentateuco) en JTS (1913s) 14-41; H. MAGER (Jos), Friburgo 1916; S. FRAENKEL (Par) en Jahrbücher für protestantische Theologie (1879) 508-536.720-759; E. SCHWARTZ (1 Sam), Berlín 1897; W. E. BARNES (2 Re) en JTS (1904s) 220-232; (1909s) 533-542, etc.

157 Cf. A. M. CERIANI, *Le edizioni e i mss delle versioni siriache del N.T.* (Milán 1870).

158 Cf. W. WRIGHT, *Catalogue of Syriac Manuscripts of the British Museum* I-III (Londres 1870s); E. TISSERANT, *Le plus ancien manuscrit biblique daté:* RB 8 (1911) 85-95.

159 Así lo sostienen Th. Zahn, Eb. Nestle, O. Bardenhewer, E. Jacquier, A. Merk, A. Vaccari, H. J. Vogels, M. J. Lagrange, P. Gächter, H. von Soden, H. Höpfl-L. Leloir, etc.

El *Diatessaron* debió de ser escrito originariamente en lengua griega, y poco después su mismo autor lo tradujo al siríaco. Así parecen confirmarlo el título *Diatessaron*, que proviene evidentemente del griego y pasó a la versión siríaca, y un fragmento en pergamino descubierto el año 1933 en Dura-Europos, junto al río Eufrates, que contiene parte del episodio de José de Arimatea. El fragmento, escrito en griego, parece ser de hacia el año 220, y concuerda perfectamente con los testimonios paralelos griegos, de modo que no se le puede considerar como una traducción del siríaco [160].

A pesar del extraordinario éxito del *Diatessaron*, en el siglo V se le comenzó a combatir fuertemente debido a los errores encratitas que contenía. Por este motivo, Teodoreto Cirense († 458) reunió más de 200 ejemplares de la obra de Taciano y los destruyó, mandando leer en su lugar los *Evangelios separados* [161]. Algo parecido hizo Rábbula, obispo de Edesa (412-435) [162]. Esto explica el que el texto siríaco de Taciano haya desaparecido casi por completo [163]. Sólo en estos últimos años parece que se ha encontrado el texto siríaco en un manuscrito del siglo V-VI, cuya edición está preparando dom L. Leloir [164]. Antes poseíamos el *Diatessaron* completo únicamente en una traducción árabe hecha por Abu-'l-Farag 'Abdu-'llah ibn at-Tayyib († 1043). Existía también el *Diatessaron* en una versión armena (s.V) del comentario hecho sobre él por San Efrén, pero estaba incompleto [165]. El *Codex Fuldensis*, del siglo VI, contiene una armonía latina según el *Diatessaron*, pero en la versión latina sigue la Vulgata.

b) Los *Evangelios separados*.—Es una versión que fue hecha poco después de Taciano, probablemente en el siglo III. La causa tal vez haya sido el afán de oponerse al *Diatessaron*. Sin embargo, esta versión de los *Evangelios separados* todavía depende en muchas lecciones del *Diatessaron*. Presenta los cuatro evangelios íntegros y separados, tal como se encuentran en el texto canónico [166]. La versión de los *Evangelios separados*

[160] Cf. TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur* I (Erlangen-Leipzig 1881) p.94; M. J. LAGRANGE, *Un fragment grec du Diatessaron de Tatien*: RB 49 (1935) 321-327; C. H. KRAELING, *A Greek Fragment of Tatian's Diatessaron from Dura* (Londres 1935); A. MERK: Bi 17 (1936) 234-41; (1940) 51-5.

[161] Cf. TEODORETO DE CIRO, *Haer. fabul. compendium* I 20: MG 83,372.

[162] Cf. RB (1931) 120-29.

[163] Cf. J. R. HARRIS, *Fragments of the Commentary of Ephrem Syrus upon the Diatessaron* (Londres 1895); R. H. CONNOLLY: JTS 8 (1906s) 571-590; A. BAUMSTARK: Bi 16 (1935) 257-99.

[164] Cf. H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.307 n.430 nt.8.

[165] Cf. A. VACCARI, *Propaggini del Diatessaron in Occidente*: Bi 12 (1931) 326-354; A. CIASCA, *Tatiani evangeliorum harmoniae arabice* (Roma 1888); A. S. MARMARDJI (Beirut 1935); L. LELOIR, *S. Ephren. Commentaire de l'évang. concordant, version arménienne* (Lovaina 1953).

[166] Cf. M. J. LAGRANGE, *L'ancienne version syriaque*: RB 29 (1920) 321-352; 30 (1921) 11-44: ID., *Introduction à l'étude du N.T. II: Critique textuelle*: EB (París 1935) p.202-218; A. VÖÖBUS, *Studies in the History of the Gospel Text in Syriac* (Lovaina 1951); ID., *Neue An-*

se nos ha conservado en dos códices, que no presentan dos traducciones diversas, sino dos recensiones distintas de la misma versión. Uno se llama códice *Siro-Curetoniano* y el otro *Siro-Sinaítico.*

El año 1842 *W. Cureton* encontró, en un códice proveniente del convento de Santa María Madre de Dios en el valle de Nitria (al oriente de El Cairo), parte de una antigua versión siríaca de los Evangelios. El mismo W. Cureton la publicó en Londres el año 1858 [167]. Por esta razón se le suele llamar *Siro-Curetoniano* (syr-cur). El códice fue escrito hacia 450-470 y conserva la forma del texto más antigua y que más se aproxima al *Diatessaron* (Brit. Mus. add. 14451).

En el año 1892 *A. Smith Lewis* descubrió en el monasterio de Santa Catalina del monte Sinaí un códice palimpsesto, en el cual halló un texto siríaco de los Evangelios. Desde entonces se le suele designar con el nombre de *Siro-Sinaítico* (syr-sin). El códice parece que fue escrito en el siglo IV-V, y presenta un texto bastante diferente del de Taciano, y a veces hasta singular [168].

Esta versión de los *Evangelios separados* es llamada por algunos autores la *Vetus syriaca,* y sería anterior al *Diatessaron* de Taciano [169]. Sin embargo, hoy día la mayoría de los autores defienden que es posterior a Taciano y que depende de él, tanto en la forma del siro-curetoniano como en la del siro-sinaítico [170]. El texto de la versión de los *Evangelios separados* se asemeja bastante a la forma occidental (D).

c) La *Peshitta del Nuevo Testamento.*—A principios del siglo V apareció una nueva versión siríaca de todo el Nuevo Testamento, que después se llamó *Peshitta.* No se conoce su autor, pero debió de ser muy probablemente el obispo de Edesa, *Rábbula* (411-435), que gozó de gran autoridad entre los sirios. Por su biografía sabemos que «tradujo el Nuevo Testamento del griego al siríaco» y «ordenó a los presbíteros y diáconos de su jurisdicción que leyesen en las iglesias los Evangelios separados» [171]. La versión fue hecha indudablemente en el siglo V, como se deduce del hecho que Isaac Antioqueno († hacia el año 450-460) se sirve de ella frecuente-

gaben über die textgeschichtlichen Zustände in Edessa in den Jahren 326-340 (Estocolmo 1953); ID., *Early Versions of the N.T.* (Estocolmo 1954).

[167] W. CURETON, *Remains of a Very Ancient Recension of the Four Gospels in Syriac* (Londres 1858); cf. F. C. BURKITT, *Evangelion da-Mepharresche* (Cambridge 1904).

[168] Fue editado primeramente en Cambridge (1894) por R. L. BENSLEY-J. R. HARRIS-F. C. BURKITT. Después lo editó nuevamente A. S. LEWIS, *The Old Syriac Gospels* (Londres 1910).

[169] Cf. A. HJELT, *Die Altsyrische Evangelienübersetzung und Tatians Diatessaron,* en Th. ZAHN, *Forschungen* (supra n.160) VII 1 (1903) 1-166; A. S. LEWIS, o.c., p.2ss.

[170] Cf. M. J. LAGRANGE, a.c.: RB 29 (1920) 321-352; 30 (1921) 11-14; *Critique textuelle* 202s; H. J. VOGELS, *Die altsyrischen Evangelien in ihren Verhältnis zu Tatian Diatessaron:* BS 16,5 (1911); H. HÖPEFL-L. LELOIR, o.c., p.308s n.431-432.

[171] La vida de Rábbula ha sido editada por Bedjan en *Acta Martyrum et Sanctorum* 4, 396-450. Cf. J. OBERBECK, *S. Ephraemi Syri, Rabbulae ep. Edesseni, Balaei aliorumque opera selecta* (Oxford 1865) p.172-220.

mente y, además, era leída y explicada en las escuelas tanto entre los sirios monofisitas de Edesa como entre los sirios nestorianos de Nisibi. Esto debió de suceder, por consiguiente, antes de su separación, acaecida en el siglo v.

En un principio, la Peshitta de Rábbula contenía todos los libros del Nuevo Testamento, excepto las cuatro epístolas católicas menores (2 Pe, 2-3 Jn, Jds) y el Apocalipsis. En el siglo xi fueron agregadas las cuatro epístolas, y en el siglo xiii el Apocalipsis, tomándolos de otras versiones hechas posteriormente [172]. En los Evangelios también faltaban el pasaje de la mujer adúltera (Jn 7,53-8,11) y el primer cáliz pascual del tercer evangelio (Lc 22,17-18).

Esta versión gozó de tanta estima entre las Iglesias sirias y fue tan estudiada, que se la rodeó de un aparato gramatical y crítico, a semejanza de la Biblia hebrea, que entre los críticos se ha dado en llamar *masora siríaca* [173]. Esta masora remonta al siglo viii, y fue obra principalmente de Tubana y de Saba, del monasterio de Karkafta, cerca de Sergiopolis, junto al río Cabor. Por eso se le suele designar con el nombre de masora *karkafense* [174].

Códices.—Han llegado hasta nosotros más de 300, de los cuales los principales son: Brit. Mus. add. 14459 y 17117, escritos hacia el año 450; add. 14479, del año 534, contiene las epístolas paulinas; add. 14449, del año 530, comprende los evangelios de Jn y Lc; add. 14448, de hacia el año 699-700, presenta todo el N.T.; cód. Vat. syr. 12, del año 548, contiene los Evangelios; cód. Florent. Laurent. I 56, del año 586. Por donde se ve que el texto de la Peshitta del Nuevo Testamento está bien atestiguado [175].

Ediciones impresas.—La edición príncipe fue hecha en Viena el año 1555 bajo la dirección de J. A. Widmanstadt. Este mismo texto fue reimpreso más tarde en las *Políglotas Parisiense* (1629-1645) y en la *Londinense* (1654-1657). También Roberto Estienne publicó una edición (París 1569). La Políglota Antuerpiense presenta un texto siríaco preparado por G. Fèvre de la Boderie (Amberes 1571). En 1708 publicaron en Leyden una edición siríaca con versión latina J. Leusden-C. Schaaf. Esta misma edición fue reimpresa en Oxford (1805) por R. Jones. Una edición completa de la Peshitta del Antiguo y del Nuevo Testamento fue publicada por S. Lee (Londres 1816); igualmente hicieron los *Misioneros Ame-*

172 Cf. F. C. Burkitt, *Evangelion da-Mepharreshe* (Cambridge 1904) II p.112-149; M. Black, *The N.T. Peshitta and its Predecessors:* Bulletin of Studium N.T. societas (1950) 51-60; W. Wright, *Catalogue of Syriac Manuscripts of the British Museum* I (Londres 1870) 83; P. Benoit: RB 60 (1953) 442-443; A. Díez Macho, *El Códice Yonán:* EstBíbl 14 (1955) 445-50.

173 Cf. A. Vaccari, *De Textu et Versionibus*, en *Instit. Biblicae* I n.82; Id., *Bibbia*, en *Enciclopedia Italiana*, de Treccani, 6 (1930) p.894.

174 Cf. I. P. Martin, *Tradition Karkaphienne, ou la Massore chez les Syriens:* Journal Asiatique 6,14 (1869) 245-379; Id., *Histoire de la ponctuation ou de la Massore chez les Syriens:* ibid., 7,5 (1875) 84-208; L. I. Delaporte, *L'évangéliaire Heracléenne et la tradition karkaphienne:* RB 9 (1912) 391-402.

175 Cf. G. H. Gwilliam, *The Materials for the Criticism of the Peshitto N.T. with Specimens of the Syriac Massorah:* Studia Biblica et Ecclesiastica 3 (Oxford 1891) 50-55.

ricanos (Urmia 1846) y los *PP. Dominicos* (Mosul 1891). La *edición crítica* ha sido preparada por P. H. Pusey-G. H. Gwilliam bajo el título de *Tetraevangelium Sanctum iuxta simplicem Syrorum versionem* (Oxford 1901). Este mismo texto, sin aparato crítico y con la adición de los libros que faltaban, fue editado por la Sociedad Bíblica de Londres, bajo la vigilancia de R. Kilgour, con el título *The New Testament in Syriac* (Londres 1905-1920) [176].

3. **Otras versiones siríacas de toda la Biblia.**—Además de las versiones ya indicadas hay otras tres o cuatro traducciones de toda la Sagrada Escritura: la Filoxeniana, la Harclense, la Siro-Hexaplar y la Siro-Palestinense, que tienen gran interés para la historia de las versiones siríacas.

a) Versión *Filoxeniana.*—Hacia el año 508, Filoxeno, obispo monofisita de Mabug, ordenó a Policarpo, corepíscopo, que hiciera una nueva versión del Antiguo Testamento y del Nuevo, añadiendo las epístolas deuterocanónicas y el Apocalipsis. La versión fue hecha sobre el texto griego según la recensión de Luciano [177]. Del Antiguo Testamento se nos han conservado sólo algunos fragmentos. En cambio, nos ha sido conservada toda la versión Filoxeniana del Nuevo Testamento en la recensión *Harclense.*

b) Recensión *Harclense* o *Heraclense.*—Entre los años 615-616, *Tomás de Harkel* (Heraclea), obispo de Mabug, arrojado de su sede episcopal, corrigió en Alejandría el texto filoxeniano en conformidad con los códices griegos, señalando con obelos y asteriscos las lecciones variantes [178]. Por este motivo, dicha recensión se ha dado en llamar *Harclense* (= harcl). Tomás de Harkel hizo la corrección ciñéndose lo más posible al texto griego. Los manuscritos griegos por él empleados parece debían de pertenecer a la familia D, pues se asemejan mucho al *Codex Bezae.*

c) Versión *Siro-Hexaplar.*—Fue llevada a cabo por el obispo *Pablo de Tella* (cerca de Edesa), por mandato del patriarca cismático de Antioquía *Atanasio,* entre los años 615-617. Se sirvió, para realizarla, del texto griego de los Setenta según la recensión hexaplar de Orígenes (5.ª columna). La traducción es sumamente literal. Por lo cual a veces la lengua siríaca empleada peca de barbarismos y de poca elegancia. Transcribió también cuidadosamente los signos diacríticos de Orí-

176 Cf. A. Durand, *Les éditions imprimées du N.T. syriaque:* RSR 11 (1921) 385-409.

177 Cf. J. S. Assemani, *Bibliotheca Orientalis* II (Roma 1721) 23s; A. Mingana, *New Documents on Philoxenus, and on the Philoxenian Version of the Bible:* The Expositor 8,19 (1920) 149-160; A. Vööbus, *New Data Concerning the Philoxenian Version:* Spiritus et Veritas (Misc. K. Kundzins, Eutin 1953) p.169-186.

178 Cf. J. S. Assemani, o.c., II p.93s; L. J. Delaporte, *L'évangéliaire héracléen:* RB 4 (1907) 254-258; 9 (1912) 391-402; G. Zuntz, *The Ancentry of the Harklean N.T.:* The British Academy Suppl. Papers n.8 (Londres 1945); Id., *Études Harkléens:* RB 57 (1950) 550-582.

genes, y añadió en notas marginales muchas lecciones variantes tomadas de Aquila, Teodoción y Símaco [179]. Por su gran fidelidad al texto griego hexaplar, esta versión es de suma importancia para reconstruir el texto hexaplar de Orígenes. Sin embargo, no ha llegado hasta nosotros íntegra. Se ha conservado la traducción de los libros Sapienciales y de los Profetas en el *Codex Ambrosianus* (C.313), del siglo VII, hoy en la Biblioteca Ambrosiana de Milán [180]. La primera parte de este mismo códice, usado por Andrés du Maes († 1573), se ha perdido. Este autor nos ha conservado algunas de las lecciones variantes de la parte del códice perdido. También existen fragmentos del Antiguo Testamento dispersos en varios manuscritos [181]; los Padres sirios ofrecen en sus obras múltiples lecciones de esta versión y hay una traducción árabe del Pentateuco, Job y Sabiduría, hecha sobre el texto siro-hexaplar. Pablo de Tella parece que se limitó únicamente a la traducción del Antiguo Testamento.

d) *Versión «Siro-Palestinense»*.—Debió de ser hecha en el siglo V ó VI en el dialecto aramaico-palestinense, hablado por los campesinos y gente humilde de la Galilea, que no entendían el griego. Estos pertenecían al grupo cristiano llamado de los *Melquitas*, que, no queriendo adherirse a los nestorianos o a los monofisitas, seguían la doctrina del rey, en aramaico *melek*. La versión fue hecha sobre el texto griego, y abarcaba todos los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, como parece deducirse de los fragmentos encontrados recientemente [182]. En el Antiguo Testamento sigue la recensión hexaplar de Orígenes; en el Nuevo mezcla varias recensiones. Hasta nosotros han llegado sólo fragmentos, contenidos en los libros litúrgicos o leccionarios. La versión siro-palestinense de los Evangelios se ciñe demasiado servilmente a la letra del texto griego [183].

179 Cf. J. M. VOSTÉ, *Les citations syro-exaplaires de Iso'dad de Merw dans le commentaire sur les Psaumes:* Bi 26 (1945) 12-36.

180 Una edición fotolitográfica del códice la hizo A. M. CERIANI, *Monumenta sacra et profana* VII (Milán 1874). También P. de Lagarde publicó diversos fragmentos en su obra *Bibliothecae syriacae* (Gottinga 1892) p.6-19.33-256.

181 Tienen importancia: el *Codex Parisinus* 27 (4 Re), del siglo VII; los códices del British Museum: add. 14442 (Gén) del siglo VII, add. 12134 (Ex) del año 697.

182 Cf. F. C. BURKITT, *Christian Palestinian Literature:* JTS 2 (1900s) 174-185; M. J. LAGRANGE, *L'origine de la version syropalestinienne des Évangiles:* RB 34 (1925) 481-504; L. DELEKAY, *Die Syropalästinische Uebersetzung der Paulusbriefe und die Peschitta:* N.T. Studies 3 (1957) 223-233.

183 Los códices principales son: Vat. syr. 19, publicado por F. MINISCALCHI-ERIZZO, *Evangeliarium hierosolymitanum* (Verona 1861-1864), y dos leccionarios encontrados en el monasterio del monte Sinaí y un tercero comprado en Egipto por A. S. Lewis. Fue este mismo sabio el que los editó: *A Palestinian Syriac Lectionary* (Londres 1897); *The Palestinian Syriac Lectionary of the Gospels* (Cambridge 1899).

C) Versiones coptas

La religión cristiana se propagó muy rápidamente en el Egipto ya desde fines del siglo I. Esto obligó a la Iglesia cristiana de Egipto a llevar a cabo una traducción de la Biblia en la lengua popular, hablada principalmente por los campesinos del interior del país. En Alejandría y en otras grandes ciudades estaba muy difundida la lengua griega; pero en las provincias del alto Egipto y en las regiones más alejadas de la costa mediterránea, el pueblo sencillo hablaba la antigua lengua egipcia. Esta lengua comenzó a ser escrita con caracteres griegos y otras siete letras tomadas de la escritura demótica en el siglo II d.C. La escritura demótica era la escritura egipcia popular. Cuando los árabes conquistaron el Egipto (año 641), llamaron a los habitantes del país *Qobt*, corrupción arábiga de γυπτιος (abreviación de αιγυπτιοςτ = *egipcio*). De aquí proviene la palabra *copto*, con la cual se designó al habitante del Egipto y la lengua allí hablada. Esta se dividía en varios dialectos, de entre los cuales los principales son: el *sahídico*, que es el dialecto del alto Egipto (la palabra árabe *sa'id* significa «tierra superior», región alta del Egipto) o dialecto tebano; el *acmímico*, bastante semejante al anterior, que recibe el nombre de la ciudad de Achmin, en el alto Egipto; el *fayúmico*, que es casi lo mismo que el dialecto menfítico o de Menfis, y ha sido llamado así por la región de *El-Fayun*, en el Egipto medio; y el *bohaírico*, el dialecto de la parte baja de Egipto, es decir, de la costa mediterránea. El nombre tal vez provenga del término árabe *bohaira*, que significa «tierra baja».

Existen, pues, *cuatro versiones coptas* de la Sagrada Escritura, según los cuatro dialectos que acabamos de indicar. La *sahídica* es la que parece mostrar una forma más primitiva, y fue hecha sobre un texto griego anterior al hexaplar de Orígenes. Sin embargo, la versión *bohaírica*, usada en el bajo Egipto, fue la que más se extendió por todo el Egipto, permaneciendo en la liturgia copta hasta nuestros días.

Todas las versiones coptas proceden del texto griego tanto por lo que se refiere al Antiguo como al Nuevo Testamento. En el Antiguo Testamento siguen el texto de los Setenta anterior a Orígenes; pero muchos libros fueron posteriormente corregidos según la quinta columna de las *Hexaplas*. El texto griego del Nuevo Testamento del que se sirvieron los traductores se asemejaba bastante a la forma B. En la versión sahídica también se encuentran elementos de la forma D [184].

[184] Cf. H. Hyvernat, *Étude sur les versions coptes de la Bible*: RB 5 (1896) 427-433.540-569; Id., *Un fragment inédit de la version sahidique du N.T.*: RB 9 (1900) 248-253; Id., *Pourquoi*

La traducción de la Biblia en lengua copta debió de tener lugar a fines del siglo II o principios del III. Así parece deducirse de la vida de San Antonio Abad (251-356), que, no conociendo la lengua griega—según atestigua San Atanasio—, oyó leer en la iglesia cuando tenía veinte años las palabras de Jesús referidas en Mt 19,21, que fueron las que le impulsaron a retirarse al desierto [185]. Esto supone que a mediados del siglo III se leía en las iglesias egipcias una traducción copta de la Sagrada Escritura. También San Pacomio (298-348) recomienda a sus monjes la lectura de la Sagrada Escritura, principalmente la del Nuevo Testamento y del Salterio [186]. Ahora bien, entre los monjes de San Pacomio pocos eran los que la podían leer en griego. Otro tanto parecen demostrarnos ciertos códices coptos antiguos (s.IV).

De las versiones sahídica y bohaírica se ha conservado la mayor parte del Antiguo Testamento y todo el Nuevo Testamento; de las demás versiones coptas sólo han llegado hasta nosotros fragmentos.

Códices principales.—En el Museo Británico se encuentran diversos manuscritos antiguos, entre los que sobresale un códice de papiro del siglo IV, que contiene casi todo el Deut, Jon, Act en la versión sahídica [187]. También se conservan bastantes de estos códices en la Biblioteca Vaticana [188], en la Biblioteca Nacional de París [189], en ciertas universidades [190] y en colecciones privadas, como en la de J. Ryland (18 códices sahídicos, 8 bohaíricos) [191], en la de Ch. L. Freer y sobre todo en la de D. M. Pierpont-Morgan (50 códices sahídicos del s.IX) [192].

Ediciones.—1) *Sahídica.* El Nuevo Testamento íntegro ha sido editado por G. Horner, bajo el título de *The Coptic Version of the N. T. in the Southern Dialect* I-VII (Oxford 1911-1924). Existen trabajos sobre libros y códices del A. T. 2) *Bohaírica.* La versión

les anciennes collections de manuscrits coptes sont si pauvres: RB 10 (1913) 422-428; H. C. HOSKIER, *Concerning the Date of the Bohairic Version* (Londres 1911); A. VASCHALDE, *Ce qui a ét publiée des versions coptes de la Bible:* RB 16 (1919) 220-242.513-531; 17 (1920) 91-106.241-258; 18 (1921) 237-246; 19 (1922) 81-88.234-58; HEBBELYNCK, *Fragment fayaumique de la Ep. aux Cor:* Mus 35 (1922) 3-16; 46 (1933) 35-41; E. KAHLE, *The End of St. Mark's Gospel. The Witness of the Coptic Versions:* JTS 2 (1951) 49-57; ID., *Coptic Texts from Deir el-Bala' Izah, in Upper Egypt* (Londres 1954); J. B. PAYNE, *The Sahidic Text of I Sam:* JBL 72 (1953) 51-62; O. H. E. BURMESTER, *The Bohairic Pericopae of Wisdom and Sirach:* Bi 15 (1934) 451-465; 16 (1935) 25-57.141-174.

185 Cf. *Vita Antonii* 2: MG 26,841.

186 Cf. SAN JERÓNIMO, *Regula Patris nostri Pachomii* 140: ML 23,78; PALADIO, *Historia Lausiaca* 32: ML 73,1133.

187 Cf. W. E. CRUM, *Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum* (Londres 1905); E. A. W. BUDGE, *Coptic Biblical Texts in the Dialect of Upper Egypt* (Londres 1912); H. THOMPSON, *A Sahidic Version of Dt, Jon and Acts* (Londres 1914).

188 Cf. A. HEBBELYNCK-A. VAN LANTSCHOOT, *Codices coptici Vaticani, Barberiani, Borgiani, Rossiani* I (Ciudad del Vaticano 1937); II 1 (Ciudad del Vaticano 1947).

189 Cf. E. PORCHER-H. HYVERNAT, *Analyse des manuscrits coptes de la Bibl. National:* Revue d'Egyptologie 1 (1933) 105-160.231-278; 2 (1936) 65-123.

190 Cf. L. T. LEFORT, *Les mss. coptes. de l'université de Louvain* (Lovaina 1940).

191 Cf. W. E. CRUM, *Catalogue of Coptic mss. in J. Ryland's Library* (Mánchester 1909).

192 Cf. H. HYVERNAT, *A Check List of Coptic mss. of Pierpont-Morgan* (Nueva York 1919). Véase Mus 70 (1957) 59-73.

bohaírica del N. T. ha sido publicada también por G. Horner, *The Coptic Version of the N. T. in the Northern Dialect* I-IV (Oxford 1898-1905). Este mismo texto fue editado por los coptos en El Cairo (1934). 3) *Fayúmica*. Editó diversos fragmentos W. Till en su obra *Koptische Chrestomathie für den Fayumischen Dialekt* (Viena 1930). Cf. Mus (1936 y 1938). 4) *Acmímica*. Se han publicado diversos estudios sobre fragmentos bíblicos de esta versión en la revista *Le Muséon* (1938, 1949, 1953).

D) Versión etiópica

Diversos escritores eclesiásticos antiguos [193] afirman que la fe cristiana fue predicada en Etiopía (Abisinia) [194] hacia el año 320 por los santos hermanos *Frumencio* y *Edisio*. Esto mismo es confirmado por las investigaciones históricas modernas, según las cuales se sabe que ya en el siglo IV se convirtió al cristianismo el rey *Ezana*, hijo de *Ella-Amida*, el cual propagó por su reino la fe abrazada [195]. Sin embargo, la expansión del cristianismo por toda Etiopía no tuvo lugar sino en la segunda mitad del siglo IV [196]. Poco tiempo después de la conversión de los etíopes fueron traducidos los Libros Sagrados en su propia lengua, llamada *geʿez*. La traducción no fue hecha toda de un golpe, sino en diversas épocas y por distintos traductores entre los siglos IV y VII [197].

La versión etiópica primitiva fue hecha sobre el texto griego [198], o tal vez sobre el texto siríaco, como defienden hoy ciertos autores [199]. El tipo de texto usado para la traducción se asemeja mucho a la forma B. El carácter literario de la versión varía según los distintos libros, por lo cual hay que suponer que fueron varios los traductores. Además, parece que en tiempo posterior la versión fue corregida según las versiones copta y arábiga [200]. Por lo demás, como los códices más antiguos son sólo del siglo XIII, es difícil llegar a establecer cuál sea la versión primitiva.

Códices principales.—El más antiguo es el códice del Octateuco de la Biblioteca Nacional de París (Parisinus 3), escrito hacia el año 1270. También es importante el códice de la Biblioteca Vaticana (Borgianus aeth. 3) del siglo XIV.

Ediciones.—J. Potken publicó en Roma (año 1513) el Salterio con cánticos bíblicos y el Cant. A. Dillmann comenzó a editar todo el

193 Cf. Rufino, *Hist. Eccl.* 1,9: ML 21,478s; Sócrates, *Hist. Eccl.* 1,19: MG 67,128s; Sozomeno, *Hist. Eccl.* 2,24: MG 67,996-1000.
194 En la Biblia se llama Kuš: cf. Ez 30,5.
195 Cf. C. Conti Rossini, *Storia d'Etiopia* (Milán 1928) I p.141-165.
196 Cf. C. Conti Rossini, ibíd., p.141ss; A. Vööbus, *Early Versions of the NT* p, 243-249.
197 Cf. E. Cerulli, *Storia della Letteratura etiopica* (Milán 1956).
198 Cf. E. Cerulli, ibid., p.23-25.
199 Cf. A. Vööbus, *Early Versions of NT* p.249-265. Este autor defiende que la versión etiópica fue hecha sobre el texto siríaco.
200 Cf. Conti Rossini, *Sulla versione e revisione delle sacre scritture in etiopico*: Zeitschrift für Assyriologie 10 (1895) 236-241; ibid., 16 (1902) 296-343.

A. T. el año 1853, pero sin lograr terminarlo. La misión católica ha editado la Biblia entera, bajo la dirección y cuidados de F. de Bassano, entre los años 1921-1926 [201]. Esta edición, sin embargo, no es crítica.

E) Versión armena

Hacia fines del siglo III comenzó a penetrar la fe cristiana en Armenia. Y en el siglo IV, *San Gregorio el Iluminador* († 332) logró convertir toda la Armenia a la religión cristiana. Según el testimonio de los historiadores *Koriun* (s.V) [202] y *Lázaro Farbense* (s.V-VI) [203], la versión armena de la Sagrada Escritura fue llevada a cabo bajo el patriarca Sahug, o sea *Isaac el Grande* (390-440) [204]. Se atribuye a San Mesropio († 441), el inventor de la escritura armena y figura grandiosa de la historia de Armenia. Este habría mandado a dos de sus discípulos, Eznik y Koriun, a Alejandría para aprender la lengua griega y hacer después la traducción de la Biblia del griego al armeno [205]. Esta tradición es confirmada por el examen crítico de la versión armena, que lleva a la conclusión de que dicha traducción procede del texto griego [206].

En el Antiguo Testamento, la versión armena sigue ordinariamente el texto hexaplar de Orígenes. A veces también coincide con la Peshitta siríaca, lo que no debe extrañar si se piensa que los traductores, buenos conocedores de la lengua siríaca, la hayan consultado frecuentemente. En el Nuevo Testamento muestra gran afinidad con el texto griego del *Codex Koridethi* (Θ), o sea de la familia cesariense [207]. El texto de los Evangelios también presenta numerosas coincidencias con la familia occidental (D) [208], y en especial con el texto de Taciano. Por lo cual hay autores que sostienen que la primera versión armena de los Evangelios fue una armonía evangélica dependiente del *Diatessaron* de Taciano, a la cual habría seguido otra de los *Evangelios separados* [209]. Sea lo que fuere de esto, el hecho es que la versión que ha llegado hasta nosotros

[201] Cf. F. de Bassano, *Vetus Testamentum (aethiopicum) cum antiquis codicibus necnon cum versionibus syriaca, graeca et arabica comparatum* (Asmara 1923-1924).

[202] Cf. V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes d'Arménie* II (París 1869) 9.

[203] Cf. V. Langlois, ibid., p.267s.

[204] Cf. A. Abeghian, *Vorfragen zur Entstehungsgeschichte der altarmenischen Bibelübersetzungen* (Marburgo 1906).

[205] Cf. P. Peeters, *Pour l'histoire des origines de l'alphabet arménien:* Revue des Études Arméniennes 9 (1929) 203-237.

[206] Cf. R. P. Blake, *The Caesarean Text of Marc:* HTR 21 (1928) 307-312; A. Merk: Bi 7 (1926) 40-71; A. Vööbus, *Early Versions* p.133-171.

[207] Cf. L. Maries, *Le texte arménien de Mt et Mc:* RSR 11 (1920) 28-55; S. Lyonnet, *La version arménienne des Évangiles et son modèle grec:* RB 43 (1934) 69-87.

[208] Cf. J. A. Robinson, *The Armenian Version of Gospels*, en *Euthaliana, Texts and Studies* III 3 (Cambridge 1895) p.76-82; A. Merk: Bi 7 (1926) 40-71.

[209] Cf. S. Lyonnet, *La première version arménienne des évangiles:* RB 47 (1938) 355-388; Id., *Vestiges d'un Diatessaron arménien:* Bi 19 (1938) 121-150.

es una traducción fiel y elegante [210] que abarca todos los Libros Sagrados, incluidos los deuterocanónicos [211].

Códices principales.—El códice más antiguo es un manuscrito mayúsculo de los Evangelios del año 887, que se conserva en el Instituto Lazarew de Moscú. También es importante el códice mayúsculo de los Evangelios del monasterio Etschmiadzin (N. 229), escrito el año 989, que atribuye la terminación de Mc 16,9-20 al «presbítero Aristión» [212].

Ediciones.—Primeramente fue impreso el Salterio en Venecia el año 1515 y después en Roma (1565 y 1642). La Biblia entera fue editada por mandato del *patriarca Jacobo IV* y bajo la dirección del obispo *Oskan* en dos volúmenes (Amsterdam 1666-1668), según un códice del siglo XII del monasterio de Etschmiadzin (N. 157). Las partes que faltaban en dicho códice (Lam, Eclo, Mc 16,9-20, 1 Jn 5, 7-8) las tradujo de la Vulgata [213]. Una edición *crítica* que todavía hoy es de gran valor fue llevada a cabo por *J. Zohrab* (Venecia 1805) [214].

F) Versión georgiana

La Georgia, situada al sur de la cordillera del Cáucaso, recibió la fe cristiana de los armenos en tiempo de Constantino el Grande (s.IV) [215]. La primera versión geórgica de la Sagrada Escritura se llevó a cabo en el siglo V, y fue hecha no sobre el texto griego, sino sobre el armeno [216]. Más tarde, en los siglos VI-VII, la primera versión fue corregida según los códices griegos. Algunos autores sostienen que esta revisión fue ejecutada por los monjes iberos (georgianos) del monte Athos.

Las características de la versión georgiana son muy parecidas a las de la armena, como se comprende fácilmente procediendo una de la otra. En el Antiguo Testamento sigue el texto hexaplar de Orígenes, y en el Nuevo, el texto cesariense.

Códices principales.—El más antiguo es un códice de los Evangelios escrito el año 897 y que se encuentra hoy en Tiflis. También son de gran importancia otro códice de los Evangelios actualmente en el monasterio Iviron, en el monte Athos, compuesto el año 913; un códice del Antiguo Testamento del año 978, hoy en el monte Athos, y dos Salterios de los años 976 y 1035, en Georgia [217].

210 Cf. F. C. Conybeare, en *Dict. Bibl. Hastings* I (1898) p.152.

211 Cf. Th. Zahn, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* V (Erlangen-Leipzig 1893) p.109-157.

212 Cf. F. C. Conybeare, *Aristion, the Author of Mc 16,9ss:* The Expositor 4,8 (1893) 241-254; (1895) 401-421; J. Chapman: RevBen 22 (1905) 50-62.

213 Cf. S. Lyonnet, en M. J. Lagrange, *Critique textuelle* (París 1935) p.346 n.3.

214 Cf. P. Ferhat, *Vorläufiger Bericht über armenischen Uebersetzungen:* TG 5 (1913) 661-63.

215 Cf. Sócrates, *Hist. Eccl.* 1,20: MG 67,129-133; A. Palmieri, *La conversione ufficiale degl'Iberi al cristianesimo:* Oriens Christianus 2 (1902) 130-150; 3 (1903) 148-172.

216 Cf. A. Palmieri, *Le versioni georgiane della Bibbia:* Bessarione 2 S.5 (1903) 259-268. 322-327; 6 (1904) 72-77.189-194; A. Vööbus, *Early Versions* p.173-209; S. Lyonnet, en M. J. Lagrange, *Critique textuelle* p.375-386; R. P. Blake: HTR 19 (1926) 271-297.

217 Cf. F. C. Conybeare-J. O. Wardrop, *Catalogue of the Armenian and Georgian mss. in the Brit. Mus.* (Londres 1913); J. O. Wardrop, *Georgian mss. at the Iberian Monastery on*

Ediciones.—La Biblia entera fue editada bajo el patronato y cuidados de Vakhuscht, hijo del rey Vakhtang [218], en Moscú, entre los años 1723-1743. Una nueva edición ha sido llevada a cabo en Tiflis en los años 1879 (Nuevo Testamento) y 1884 (Antiguo Testamento) [219].

G) Versión gótica

Según los escritores eclesiásticos antiguos [220], consta que *Ulfilas* († 383), obispo arriano de los visigodos, inventó el alfabeto gótico y tradujo la Sagrada Escritura del griego en lengua gótica, «excepto los libros de los Reyes, por el hecho de que—ateniéndonos al testimonio de Filostorgio—dichos libros contienen relatos de guerras y no quería excitar más el ánimo ya belicoso de aquellos pueblos, que sienten un deleite especial en las guerras, sino más bien reprimir su ímpetu belicoso» [221]. Se sirvió del texto griego antioqueno o de Luciano para la traducción de ambos Testamentos. La versión es óptima y muy literal [222]. Apenas se nota el influjo arriano. Posteriormente esta versión gótica, al extenderse por España e Italia, sufrió diversos cambios, pues fue corregida según la Vetus latina y se introdujeron en ella algunas glosas.

De la versión gótica se conservan sólo fragmentos en algunos códices. La mayor parte pertenecen a los Evangelios. Del Antiguo Testamento poseemos pocos fragmentos.

Códices principales.—El más importante es el *Codex Argenteus*, escrito con letras plateadas y doradas sobre pergamino pintado de color purpúreo. Contiene parte de los Evangelios. Fue compuesto en el siglo V-VI en Italia. Hoy se conserva en la Biblioteca de la Universidad de Upsala (D. G. 1). Ha sido editado muchas veces. El *Codex Carolinus* gótico-latino del siglo V, con fragmentos de la epístola a los Romanos [223]. El *Codex Ambrosianus* A-D consta de cinco hojas palimpsestas, que contienen fragmentos de las epístolas de San Pablo, de Mt y de Neh [224]. Cinco hojas del códice Ambrosianus A se encuentran en el *Codex Taurinensis* y en el *Codex Vindobonensis*. En 1907 fue comprada por la Biblioteca de la Universidad de Gies-

Mount Athos: JTS 12 (1910s) 593-598; R. P. Blake, *The Athos Codex...*: HTR 22 (1929) 33-56.57-105.

[218] Cf. M. F. Brosset, *Notice sur la Bible georgienne imprimée à Moscou en 1743*: Journal Asiatique 2, S.II 2 (1828) 42-50.

[219] Cf. R. P. Blaken, *Ancient Georgian Versions of the O.T.*: HTR 19 (1926) 271-297. Véase RB 64 (1957) 433.

[220] Cf. Sócrates, *Hist. Eccl.* 4,33: MG 67,553; Sozomeno, *Hist. Eccl.* 6,37: MG 67,1405; San Isidoro de Sevilla, *Hist. de regibus Gothorum* 8: ML 83,1060.

[221] Filostorgio, *Hist. Eccl.* 2,5: MG 65,469.

[222] Cf. G. W. S. Friedrichsen, *The Gothic Version of Gospels* (Oxford 1926); A. Wilmart, *Les Évangiles gothiques*: RB 36 (1927) 46-61; A. Cuny, *Encore la version gothique d'Ulfila*: Rev. Étud. Anc 34 (1932) 115ss; H. Steubing *Miscellen sur gotischen Bibelübersetzung des Ulfilas*: Zeitschrift für Kirchengeschichte 64 (1952s) 137-165.

[223] Cf. H. Henning, *Der Wulfila der Bibliotheca Augusta zu Wolfenbüttel* (Hamburgo 1913).

[224] Cf. A. M. Ceriani, *Sui lavori gotici de Mai e Castiglione* (Roma, Inst. Lombardo, 1866,1886).

sen una hoja en pergamino del siglo v encontrada en Antinoe (Egipto). Contiene un fragmento gótico-latino de Lc, y tal vez provenga de las Biblias compuestas según la edición crítica hecha por los sacerdotes *Sunia* y *Fretela* [225].

Ediciones.—Los diversos fragmentos góticos-bíblicos, junto con la versión latina, han sido editados por H. C. von der Gabelentz-J. Löbe (Leipzig 1843-1846). Los volvió a editar J. P. Migne (ML 18,497-872). Una edición crítica la publicó W. Streitberg (*Die gotische Bibel. I. Der gotische Text und seine griechische Vorlage,* Heidelberg 1908).

H) Versiones árabes

No se sabe cuándo fue traducida la Sagrada Escritura en lengua árabe. Porque, si bien el cristianismo se había difundido por las regiones en que se hablaba dicha lengua ya desde el siglo III, no se tienen noticias de traducción alguna hasta después de la conquista árabe, es decir, desde el siglo VIII [226]. A partir de esta época se llevaron a cabo numerosas traducciones árabes de la Biblia, basadas unas sobre el texto hebreo, otras sobre el griego, el siríaco y el latino [227]. Como todas ellas son posteriores al siglo IX, no son de gran importancia para la crítica textual.

Parece ser que el Nuevo Testamento fue traducido al árabe—al menos según ciertos autores—antes que el Antiguo, pues se cree que se usaba una versión de los Evangelios en Medina hacia el año 700 [228]. De todas formas, entre las muchas versiones árabes, la mejor es la llevada a cabo sobre el texto hebreo por el gaón *Rabbí Saadías* († 942), que fue publicada hacia el año 900 para uso de los judíos [229]. Del texto griego de los Setenta procede la versión árabe de los Profetas, que se encuentra en las *Políglotas Parisiense* y *Londinense* [230], y es obra del sacerdote alejandrino El-Alam (s.x). Del texto siríaco, bien sea de la Peshitta o del siro-hexaplar, han salido diversas versiones árabes [231]. Digna de mención es la versión

225 Cf. San Jerónimo, *Epist.* 106 *ad Sumniam et Fretelam:* ML 22,837-67; véase ZNTW (1910) 1-38.

226 Cf. A. Vaccari, *Bibbia,* en *Enciclopedia Italiana,* de Treccani, 6 (1930) 895.

227 Cf. C. R. Gregory, *Textkritik des N. T.* II p.583-592; III p.1324-1329; J. A. Thompson, *The Major Arabic Bibles* (Nueva York 1956).

228 Cf. A. Guillaume, *The Version of the Gospel Used in Medina circa A. D. 700:* Al-Andalus 15 (1950) 289-296; J. Ramón Díaz, *Las versiones árabes del Pentateuco entre los samaritanos:* EstBíbl 18 (1959) 299-301.

229 Cf. J. Derenbourg, *Oeuvres complètes de R. Saadia ben Josef al Fayyoumi* (Paris 1893-1897); M. Wolff, *Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadia:* ZATW 4 (1884) 225-246; A. Vaccari, *Le versioni arabe dei profeti:* Bi 1 (1920) 266-268; 2 (1921) 401-423; 11 (1930) 350-355; J. Bloch, *Rab Saadia Gaon:* Jewish Quarterly Review (1945) 83-88.

230 Cf. A. Vaccari, ibid.: Bi (1921) 401-423; H. S. Geeman, *The Polyglot Arabic Text of Daniel and its Affinities:* JBL 44 (1925) 327-352.

231 Cf. G. Graf, *Die arabische Pentateuchübersetzung in cod. Monac. arab. 234:* BZ 15 (1918-1921) 97-115.193-212.291-300; A. Vaccari, *Le versioni arabe dei profeti:* Bi 3 (1922) 401ss.

arábiga del *Diatessaron* de Taciano, porque en ella se nos ha conservado íntegra dicha obra.

En España fueron traducidos al árabe del texto latino los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. En este sentido, el *Codex Monacensis* (ar. 238) presenta una traducción de los Evangelios hecha por *Isaac ibn Velasquez* el año 946 [232]. También en la Biblioteca Capitular de Sigüenza (n.150) se conserva un fragmento latino-arábigo del siglo IX-X [233], que contiene Gál 1,1-15; 3,6-24.

Códices principales.—Son importantes por su antigüedad los códices *Vat. ar. 13* y *Borgianus ar. 95*, que contienen el Nuevo Testamento y fueron escritos entre los años 750-850 [234]. El códice arábigo *Leydense 377*, que contiene los libros Lev-Deut traducidos del texto siro-hexaplar. También hemos indicado el *Codex Monacensis* (ar. 238), basado sobre el texto latino.

Ediciones.—La edición completa de la Biblia en árabe se encuentra en las *Políglotas Parisiense* y *Londinense*. El Pentateuco proviene de la versión de Saadías; los Profetas y los Sapienciales, de los Setenta; los libros históricos y Job, de la Peshitta. Estas ediciones aparecieron en París (a.1629-1645) y en Londres (a.1654-1657). En el año 1671 apareció una edición romana que en muchos lugares ha sido corregida según la Vulgata [235]. Los PP. Dominicos de Mosul (Irak) hicieron una versión y la publicaron en varios volúmenes entre los años 1875-1878. También los PP. Jesuitas de la Universidad de Beirut prepararon otra, que imprimieron en tres volúmenes en los años 1878-1890 [236].

I) Versión eslava

La primera versión eslava de la Sagrada Escritura se atribuye a los hermanos misioneros y apóstoles de los eslavos San Cirilo († 869) y San Metodio († 885). Pero esta versión no contenía todos los libros de la Biblia, sino solamente los cuatro Evangelios, los Salmos y las partes que se leían públicamente en la liturgia [237]. Parece ser que los libros que faltaban fueron traducidos en tiempo del rey de los búlgaros *Simeón* (893-927). En el siglo XV, Genadio, arzobispo de Novgorod, deseando tener una Biblia completa en lengua eslávica, hizo traducir algunos libros que todavía faltaban (1-2 Par, Esd-Neh, Tob, Jdt, Sab, Jer, 1-2 Mac, Est 11-16) del texto latino de la Vulgata [238].

[232] Cf. K. Römer, *Der Codex Arabicus Monacensis Aumer 238* (Leipzig 1905); Id., *Studien über den Codex Arabicus Monacensis Aumer 238:* Zeitschrift für Assyriologie (1915) 98-125.

[233] Cf. D. de Bruyne-E. Tisserant, *Une fuille arabo-latine de Gal:* RB 7 (1910) 321-343.

[234] Cf. C. Peters: Oriens Christianus 33 (1936) 188-211; G. Graf: Bi 10 (1929) 170-194.

[235] Cf. A. Vaccari, *Una Bibbia araba per il primo Gesuita venuto al Libano:* Mélanges de l'Université Saint Joseph (Beyrut) 10 (1925) 79-104.

[236] Cf. R. Rábanos, o.c., p.234.

[237] Cf. J. Vajs, *Bis zu welchem Masse bestätigen die kroatisch-glagolitischen Breviere:* Archiv für slavische Philologie 35 (1914) 12-44.

[238] Cf. I. E. Jevsejev, *Skizzen zur Geschichte der slavischen Bibelübersetzung:* Khriistianskoje Ctenie 92 (1912) 1261-1285.1342-1374; 93 (1913) 192-213.350-73.469-93.1329ss.

La versión eslava antigua procede del texto griego de la recensión de Luciano o bizantina, y contiene también lecciones de la forma cesariense [239].

La versión de Genadio ha sido, desde el siglo XV, la Biblia rusa eslava eclesiástica, seguida también por los búlgaros, los servios y los croatas. Posteriormente han ido apareciendo nuevas traducciones en lengua vulgar entre los rusos, búlgaros, servios y los otros grupos eslavos católicos o protestantes.

Códices principales.—La versión paleoeslávica nos ha sido conservada en códices escritos en cirílico (ruso) y en glagolítico. Los más importantes del Nuevo Testamento son el *Codex Zographensis,* del siglo X-XI, que contiene los cuatro Evangelios. Se conserva actualmente en Leningrado. El *Codex Marianus,* del siglo X-XI, con los cuatro Evangelios. El *Codex Assemanius,* un evangeliario actualmente en la Biblioteca Vaticana (slav. 3). El *Evangelio Ostromirense* (año 1056-1057), escrito en dialecto ruso-eslávico con letras cirílicas.

Ediciones.—La Biblia íntegra fue editada en Ostrog (1580). Posteriormente fue corregida, siguiendo la edición griega oxoniense y publicada en Leningrado (1751), siendo recomendada por la autoridad pública, por cuya razón todas las posteriores se acomodan a ella [240].

III. Versiones latinas de la Biblia

San Pedro, al trasladar su sede primacial a Roma, constituyó a esta ciudad en el centro de toda la Iglesia de Cristo. Esto, unido a la importancia política de la Roma, señora de todo el mundo, contribuyó a que las *versiones latinas* de la Sagrada Escritura tuvieran una historia de alcances universales y permanentes. Por eso vamos a estudiar la historia de las diversas traducciones latinas, convencidos de que son de capital importancia para el conocimiento de la Biblia y de la Iglesia de Cristo.

A) Versión Vetus latina

Dentro de la designación *Vetus latina* o *Antigua latina* incluimos *todas* las versiones o recensiones llevadas a cabo en Occidente desde el siglo II hasta San Jerónimo. Muchos críticos modernos prefieren llamar a estas versiones latinas antiguas versiones *prejeronimianas.* Respecto de éstas nos interesan los puntos siguientes:

1. **Origen de las versiones latinas.**—La conquista de Grecia y del Oriente por Roma hizo que la lengua y la cultura

[239] Cf. J. Vajs, *Casopis katolického duchovenstou* (Praga 1918) p.189-196.437-440. Sin embargo, A. Snoj defiende que está basada sobre la forma alejandrina *(Veteroslavicae versionis Evangeliorum pro critica et exegesi sacri textus momentum:* Bi 3 [1922] 180-187).

[240] Cf. J. Schweigl, *La Bibbia slava del 1751 (1756):* Bi 18 (1937) 51-73.

griegas se introdujeran en la capital del Imperio. Su influencia sobre la gente distinguida de Roma es comentada irónicamente por el satírico Juvenal (55-125). Sólo en el siglo III surgió en la capital una tendencia antihelenista, que logró, a fines de dicho siglo, hacer que el latín fuera una vez más la lengua principal de Roma.

Sin embargo, fuera de Roma, y especialmente en las provincias occidentales del Imperio romano (Africa proconsular, España, las Galias) e incluso en el resto de Italia, la lengua latina era la usada corrientemente por el pueblo. De aquí surgió la necesidad—una vez que el cristianismo comenzó a difundirse en aquellas provincias—de traducir la Sagrada Escritura en lengua latina para la instrucción de los fieles y para el uso litúrgico. Y, en efecto, existen documentos antiguos incontrovertibles que nos demuestran que ya a fines del siglo II una parte de la Biblia había sido traducida al latín, y que, a mediados del siglo III, toda ella se leía en la lengua de Roma [1].

Posiblemente el vestigio más antiguo de una versión latina de la Biblia lo encontremos en la *epístola* de las iglesias de Lyón y de Viena (Francia) a las iglesias de Frigia y Asia Menor, referente a las persecuciones sufridas por aquella iglesia en los años 177-178 bajo el emperador Marco Aurelio. La epístola contiene muchas citas bíblicas y expresiones que concuerdan mejor con el texto latino que con el griego [2]. Esto pudiera significar que ya en aquella época existía en las Galias una traducción latina total o parcial de los Evangelios.

También el traductor latino de la *Epístola de Bernabé* da la impresión de que se servía de una versión latina de la Sagrada Escritura, que generalmente conviene con la que usará, no mucho después, San Cipriano. La traducción latina de la *Epístola de Bernabé* tal vez sea anterior a Tertuliano († 222) [3].

El primer indicio *cierto* de la existencia de una versión latina de la Biblia, al menos parcial, lo encontramos en las *Actas de los Mártires de Scillum* (en Numidia, Africa), que sufrieron martirio hacia el año 180. Llevados ante el procónsul Saturnino, éste les pregunta: «¿Qué libros son esos que adoráis leyéndolos?» Speratus (uno de los doce mártires) respondió: «Los cuatro Evangelios de nuestro Señor Jesucristo y las Epís-

[1] Cf. B. Botte, *Latines (Versions) antérieures à S. Jérôme:* DBS 5 (1952) 334-347; T. Ayuso Marazuela, *La Vetus latina hispana.* I. *Prolegómenos. Introducción general* (Madrid 1953).

[2] Se cita, por ejemplo, Jn 7,38; y, en lugar de ἐκ τῆς κοιλίας, tiene ἐκ τῆς νηδύος, que pudiera ser una traducción del latín: «de ventre». Cf. Eusebio, *Hist. Ecl.* 5,1: MG 20,417.

[3] Cf. J. M. Heer, *Der lateinische Barnabasbrief und die Bibel*: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte 23 (1909) 215-245.

tolas de San Pablo Apóstol y toda Escritura divinamente inspirada»[4]. Como estos mártires eran campesinos y gentes de pueblo sin instrucción, difícilmente podrían leer el griego. Por lo cual se supone, con razón, que los Libros Sagrados que llevaban consigo estaban escritos en latín.

Tertuliano, que escribe pocos años más tarde, parece conocer algunas versiones latinas. Así creemos lo insinúan estas expresiones suyas: «Sciamus plane non sic esse in graeco authentico, quomodo in usum exiit»[5]. Y en otro lugar: «Haec sunt duo testamenta sive duae ostensiones, sicut invenimus interpretatum»[6]. Esto indicaría—según Harnack, Lagrange y otros—que Tertuliano conocía una o varias traducciones latinas de la Sagrada Escritura[7]. Sin embargo, el mismo Tertuliano parece que prefería traducir directamente sus citas del texto griego.

Algunos años más tarde, *San Cipriano* (200-258), obispo de Cartago, hacía uso constante de una traducción latina que parece ya existía desde mucho tiempo antes. Esto se deduce claramente de la uniformidad con la cual aduce siempre los textos bíblicos[8]. Dos de sus escritos, la *Epístola a Fortunato*[9] y *Testimonios contra los judíos*[10], constituyen una verdadera colección de textos de la Sagrada Escritura. Las citas bíblicas de San Cipriano sirven mejor que ninguna otra para discernir los textos africanos por su constancia en la manera de citar la Sagrada Escritura.

Por el hecho de ser los *escritores africanos* los primeros que manifiestan indicios claros de una versión latina de la Biblia, son muchos los autores[11] que consideran el norte de Africa como el lugar en que nació la primera versión latina. La razón principal sería la necesidad en que se encontraban los cristianos del Africa proconsular que no hablaban el griego. En cambio, en Roma era más conocida y más hablada

[4] Así Ruinart, *Acta Martyrum* (Verona 1731) p.75. Cf. J. A. Robinson, *The Acts of the Scillitan Martyrs, Text and Studies* 1,2 (Cambridge 1891) p.114s; C. Kirch, *Enchiridion fontium Hist. Eccl. Ant.* (Friburgo de Br. 1941) p.72.

[5] Cf. Tertuliano, *De monog.* 11: ML 2,946.

[6] Cf. Tertuliano, *Contra Marc.* 5,4: ML 2,478; H. Rönsch, *Das N. T. Tertullians und dessen Schriften* (Leipzig 1871); Higgins, *The Latin Text of Luke in Marcion and Tertullian:* Vigiliae Christianae 5 (1951) 1-42.

[7] Cf. A. von Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur* II 2 (Leipzig 1904) 296ss; M. J. Lagrange, *Critique textuelle* p.259-262; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne* I (París 1901) p.110; P. Capelle, *Le texte du Psautier latin en Afrique:* Collectanea Biblica Latina 4 (Roma 1913) p.20s.

[8] Cf. P. Monceaux, *La Bible latine en Afrique:* Revue des Études juives 46 (1901) 152-172; H. von Soden, *Das lateinische N. T. in Afrika zur Zeit Cyprianus:* Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 33 (Leipzig 1909).

[9] Cf. ML 4,651-676.

[10] Cf. ML 4,675-780.

[11] Así piensan N. Wiseman, H. Rönsch, P. Monceaux, F. G. Kenyon, E. Mangenot *(Patrie et date de la première version latine du N. T.,* Lille 1911), A. Vaccari *(De Textu et de Versionibus* n.93), M. J. Lagrange *(Critique textuelle* p.259ss).

la lengua de Homero. De todas maneras, si en Roma no se sentía tanto la necesidad de una versión latina, sí se sentiría en Italia septentrional, en España y en las Galias, en donde la lengua corriente era el latín. Esto inclina a admitir que también en estas regiones debió de aparecer muy pronto una versión latina de la Biblia [12].

2. **Número de las versiones latinas prejeronimianas.**— Discuten los autores sobre el número de las versiones latinas. Para unos habría existido una sola versión, que después fue retocada de modo diverso según las regiones [13]. Para otros las versiones habrían sido más de una [14]. Esta es la opinión hoy día casi general. Se funda en el hecho de que hacia el año 250 se encuentran en los escritos de Novaciano, que vivía en Roma, y en los de otros autores romanos de aquella época, citas bíblicas tomadas de una versión bien determinada ya existente. Ahora bien, dichas citas muestran claramente que han sido tomadas de una versión latina diferente de la usada por San Cipriano, como lo demuestra el tenor de las mismas citaciones. De aquí se puede concluir que, hacia mediados del siglo III, existían al menos dos versiones latinas: una era usada en Africa, y la otra en Roma o más probablemente en la Italia septentrional (Milán), o también, según otros, en las Galias, en España e incluso en Dalmacia [15].

San Agustín parece hablar de diversas traducciones latinas que existían en su tiempo. «Si los que tradujeron las Escrituras —dice el Obispo de Hipona—del hebreo al griego se pueden contar, no así los traductores latinos. Porque cualquiera que tuviera a su disposición un códice griego y supiera un poco de las dos lenguas, se atrevía a interpretar» [16]. Las palabras de San Agustín parecen abogar claramente en favor de la existencia de diferentes traducciones. Sin embargo, esto no significa que haya que admitir muchas traducciones totales de la Biblia. Las expresiones de San Agustín pudieran entenderse muy bien de diversos traductores de cada uno de los libros de la Sagrada Escritura. Así, los cuatro Evangelios que todavía leemos en la Vulgata muestran claros indicios de haber

[12] Hay varios autores que sostienen que la primera versión latina de la Biblia apareció en Roma o, al menos, en Italia. Así J. M. A. Scholz, C. Vercellone, L. Ziegler, L. Méchineau, Kaulen-Hoberg y otros.

[13] Así piensan P. Sabatier, Lachmann, Tischendorf, Fell, Scrivener, Gregory, Kennedy, Diehl.

[14] Es lo que defienden Ziegler, Rönsch, Monceaux, Von Soden, Vogels, Vaccari, Lagrange, etc.

[15] Cf. P. Monceaux, *Histoire littérarire de l'Afrique chrétienne* I (París 1901) p.139.

[16] El original latino suena así: «Qui Scripturas ex hebraea lingua in graecam verterunt, numerari possunt; latini autem interpretes nullo modo. Ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex graecus et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari» *(De doctr. chr.* 2,16: ML 34,430).

sido traducidos al latín por tres intérpretes distintos. El Levítico, según los códices Lugdunense, Monacense, Wirceburgense, presenta tres versiones diferentes, a las que todavía habría que añadir la usada por San Agustín [17]. También las palabras del Obispo de Hipona se podrían entender de las varias recensiones de una misma versión [18].

De lo dicho podríamos deducir que muy posiblemente de varias traducciones parciales de la Biblia se logró formar *una* o *dos* o, a lo sumo, *algunas* versiones *totales*. De estas pocas versiones primitivas habrían ido después saliendo, a través de las correcciones y de las corrupciones ordinarias en la transmisión manuscrita o por el mutuo influjo, las diferentes lecciones que aparecen en los códices y en los escritores eclesiásticos. En tiempo de San Jerónimo era tanta la discrepancia existente entre los diversos códices, que el santo se queja en estos términos: «Entre los latinos hay tantos ejemplares cuantos son los códices, y cada uno, siguiendo su propio arbitrio, añade o quita lo que bien le parece» [19].

A esto hay que añadir que, en el siglo IV, los códices de la versión o de las versiones latinas fueron corregidos según los códices griegos de la recensión de Orígenes, de Hesiquio y de Luciano. Por cuya razón fue tal la variedad de lecciones introducidas en las versiones latinas, que, como dice San Agustín, «se encuentra tal diversidad en los diferentes códices, que apenas se puede tolerar, y entra tal duda de que quizá no se encuentre en el griego, que en adelante es difícil saber si significa o prueba algo» [20].

Los críticos modernos, estudiando atentamente las discrepancias de los códices, reconocen generalmente dos familias: la *africana* y la *europea*. La primera forma presenta gran afinidad con las citas de San Cipriano, y se la llama africana, porque era usada en Africa. La segunda, por el hecho de diferir de la africana y ser usada en Europa, se ha dado en designar con el nombre de europea. Esta es dividida, a su vez, por algunos autores en itálica y gálica [21]. La mayor

[17] Cf. San Agustín, *Locutiones et Quaestiones in Heptateuchum:* ML 34,485-824.

[18] Cf. D. de Bruyne: RevBen (1938) 184 n.663 (Boletín de lit. crist. lat. antigua).

[19] «Maxime cum apud latinos tot sint exemplaria quot codices, et unusquisque pro arbitrio suo vel addiderit vel subtraxerit, quod visum est» *(Praef. in Ios:* ML 28,463).

[20] «In diversis codicibus—dice San Agustín—ita varia est ut tolerari vix possit, et ita suspecta, ne in graeco aliud inveniatur, ut inde aliquid proferri aut probari dubitetur» *(Epist.* 104: ML 22,834). De modo parecido hablan San Hilario *(Tract. in Ps 54,1:* ML 9,347) y San Jerónimo *(Epist. 18 ad Damasum 21:* ML 22,376). Cf. H. F. Sparks, *The Bible in its English and Ancient Versions* (Oxford 1940) p.102.

[21] Cf. M. J. Lagrange, *Critique textuelle* p.228-258; F. G. Kenyon, *Handbook to the Textual Criticism of the N.T.* (Londres 1926) p.211; T. Ayuso Marazuela, *La Vetus latina hispana. I. Prolegómenos* (Madrid 1953) p.154. El señor Ayuso, en su libro, dice a propósito de la multiplicidad de versiones: «En esta obra podremos ver en varias ocasiones distintas versiones latinas prejeronimianas, imposibles de reducir a unidad numérica, por mucho margen que se quiera conceder a la labor de posibles revisores» (p.151).

parte de los autores consideran la forma europea como una simple recensión de la forma africana.

La forma europea parece ser recomendada por San Agustín, el cual, por haberla conocido en Milán o en otros lugares de Italia, la llama *Itala*. He aquí sus palabras: «In ipsis autem interpretationibus Itala ceteris praeferatur, nam est verborum tenacior cum perspicuitate sententiae» [22]. Y, en efecto, San Agustín más tarde adoptó esta versión en su diócesis [23].

El nombre de *Itala* se encuentra únicamente en este lugar entre todos los escritores de la antigüedad. Esto, unido al hecho de que San Agustín en otros lugares de sus obras habla con bastante escepticismo de todas las versiones latinas [24], ha llevado a muchos autores a dudar del contenido de dicho texto agustiniano.

Se han propuesto diversas hipótesis para explicar el término *Itala:*

a) Ciertos autores corrigen la expresión de San Agustín: «Itala... nam», en «illa... quae» [25]. Pero esta corrección parece ir en contra del contexto, porque sería inútil que San Agustín recomendase a sus fieles «illa quae est tenacior», si éstos no sabían cuál era dicha versión.

b) Otros autores corrigen *itala* en *usitata*. Por aplografía en la expresión: «interpretationib*us usitata*», la sílaba *us* fue escrita una sola vez, quedando *itata* sin sentido alguno, por lo cual fue corregida posteriormente en *itala*. Esta ingeniosa solución fue propuesta por I. Potter [26]; pero está en contra de los hechos. Porque la versión *usual* para los fieles de San Agustín debía de ser indudablemente la versión africana. Mas, por otro lado, sabemos que San Agustín consideraba esta versión africana como *la más imperfecta* [27].

c) Hay otros que suponen que San Agustín no habla exclusivamente en dicho texto de las versiones latinas, sino de todas las versiones en general. Apoyados en esto, leen *Aquila* en lugar de *Itala*, pues se sabe con certeza que la versión de Aquila era realmente muy literal («verborum tenacior») [28]. Y para explicar el nombre de *Itala* presuponen algunos que en este lugar de San Agustín debe de existir una laguna entre *ita* y la parte perdida, que terminaría por *la*. La extensión de esta laguna no se podría determinar, según H. Quentin [29]; pero la parte final de la laguna debía de ser muy probablemente: «... (unde fit, ut a Iudaeis *Aquila)* ceteris praeferatur» [30].

22 Cf. *De doctr. christ.* 2,15,22: ML 34,46.

23 Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (Nancy 1893) p.6.

24 Cf. *Epist.* 71 *ad Hieronymum* 4: ML 33,243; *De doctr. christ.* 2,11: ML 34,43.45s.

25 Así R. Bentley, en D. Casley, *Catalogue of Mss. of the Kings Library* (Londres 1734) XIX; A. D'Ales, *Itala:* RSR 11 (1921) 214-219; H. Leclercq, *Itala*, en *Dict. d'archéologie chrétienne et de liturgie* VII 2 (1927) 1607s.

26 Cf. J. M. Vosté, *De latina Bibliorum versione quae dicitur Vulgata* (Roma 1927) p.5.

27 En algún lugar de sus obras afirma que «muchísimos códices africanos» habían mutilado el texto del Eclesiástico 34,30 *(Retract.* 1,21,3: ML 32,618).

28 El P. A. Vaccari defiende la identificación de Itala con Aquila. Véanse sus artículos: *Alle origini della Volgata:* CivCatt 66,4 (1915) 21-37; (1916) 76-84; (1929) 108-117.

29 Cf. H. Quentin, *La prétendue Itala de Saint Augustin:* RB 36 (1927) 216-225.

30 Cf. H. Quentin, ibid. La hipótesis de H. Quentin es aceptada por H. Degering-A. Böckler, *Die Quedlinburger Italafragmente* (Berlín 1932) p.78.

Esta solución es ciertamente ingeniosa, pero va en contra de todo el contexto agustiniano. El santo de Hipona habla en él de las *versiones latinas*, no de las griegas, si exceptuamos la de los Setenta, siguiendo la cual desearía que fueran corregidos los códices latinos [31]. Además sería contrario a la manera de pensar del mismo San Agustín y a la tradición de los otros Padres el atribuir la preferencia, entre las versiones griegas, a Aquila, porque el santo siempre manifiesta una especialísima estima por los Setenta, cuya versión considera en nuestro mismo pasaje como inspirada [32].

d) Finalmente, ciertos autores tratan de demostrar que la *Itala* es la versión de San Jerónimo hecha sobre el texto hebreo, es decir, nuestra Vulgata actual [33]. Pero en el contexto inmediato subsiguiente, el Obispo de Hipona desea que la versión *Itala* sea corregida según los Setenta, lo cual parece suponer que se trata de una traducción proveniente de los Setenta y no del hebreo, como es el caso de la Vulgata. Además, este elogio de San Agustín de la *Itala* fue escrito en el año 397. Ahora bien, si la *Itala* fuera la misma Vulgata, sería difícil explicar que el mismo San Agustín pocos años después (hacia 403) juzgue tan severamente de la Vulgata. Pues, hablando de la versión de San Jerónimo, dice expresamente: «Porro in hac posteriore interpretatione, quae versa est ex hebraeo, non eadem verborum fides occurrit, nec parum turbat cogitantem» [34].

Hasta hace poco la mayoría de los autores admitían la existencia de una sola versión latina prejeronimiana, que, siguiendo a San Agustín, llamaban *Itala*. Hoy día ha sido abandonada, con razón, esta manera de expresarse y se prefieren llamar las diversas versiones anteriores a San Jerónimo *veteres latinae* o *Vetus latina* (colectivamente), o también versiones *prejeronimianas*. El motivo de este cambio es la indudable existencia de varias versiones antiguas, como se deduce del testimonio de San Agustín [35], de San Jerónimo [36] y del estudio crítico de los códices latino-bíblicos antiguos. Por consiguiente, el término *Itala* no designa todas las versiones latinas antiguas, sino tan sólo una determinada forma de ellas, la *itálica*, que debía de estar difundida principalmente en la Italia del Norte (Milán), y allí la conoció San Agustín. Por lo demás, el elogio que hace de la *Itala* está justificado, pues hoy los críticos reconocen que los códices llamados itálicos «se ciñen al texto más que los textos africanos, y han podido parecer más claros

[31] Cf. P. de Ambroggi, *L'Itala di S. Agostino:* ScuolCat 57 (1929) 114-122; Id., *L'Itala versione latina o greca?:* ibid., 443-451.

[32] Cf. G. M. Perrella, *Introducción general a la S. Escritura* (Madrid 1954) p.238 n.215c.

[33] Cf. San Isidoro de Sevilla, *Etymol.* 6,4,5: ML 82,236. La identificación de la Itala con la Vulgata es sostenida por F. C. Burkitt, *The Old Latin and the Itala, Texts and Studies* 4,3 (Cambridge 1896) p.55-65; Id., *S. Augustine's Bibel and the Itala:* JTS 11 (1909) 258-268.447-58; D. de Bruyne, *L'Itala de S. Augustin:* RevBen (1913) 294-314. En contra está G. Mercati: RB 6 (1897) 474-478; H. J. Vogels: BZ 4 (1906) 267-295.

[34] Cf. *Epist.* 71 *ad Hieronymum* 2: ML 33,242.

[35] *De doctr. christ.* 2,116: ML 34,43.

[36] Cf. *Epist. 18 ad Damasum* 21: ML 22,347; *Praef. in Ios:* ML 28,463s; *Praef. in 4 Evangelia ad Damasum:* ML 29,525.

a un africano cuya cultura era latina y no restringida a las costumbres de su país»[37].

3. **Características y valor de las versiones prejeronimianas.**—Las versiones latinas antiguas proceden todas del texto griego. El Antiguo Testamento fue traducido de un texto prehexaplar de los Setenta; el Nuevo Testamento se basa en un texto del grupo occidental.

a) La *fidelidad* de estas versiones antiguas al texto griego es tan grande, que no se podría desear mayor. Generalmente traducen muy literalmente palabra por palabra, y con frecuencia conservan los mismos términos griegos: bautismo, anatema, misterio, agonía, holocausto, escándalo, cataclismo, etc. Esta extremada fidelidad confiere a las versiones latinas antiguas un gran valor crítico para la restitución del texto griego, del cual proceden. Y tratándose de la forma primitiva de estas versiones, que es anterior a las recensiones de Orígenes, Hesiquio y Luciano, hechas en el siglo III, resulta fácil darse cuenta de cuánto valor puede ser para conseguir la verdadera restitución de los Setenta. En muchos lugares la Vetus latina se muestra más pura y más libre de elementos hexaplares que el mismo *Codex Vaticanus;* y frecuentemente presenta una óptima forma prehexaplar.

b) Sin embargo, aunque las versiones latinas antiguas procedan de una óptima fuente prehexaplar, su valor crítico queda reducido ante el hecho de que los códices latinos fueron corregidos, en el siglo IV y posteriormente, según las varias recensiones griegas de Orígenes, Hesiquio y Luciano, e incluso según la Vulgata de San Jerónimo. Por cuya razón ya no presentan un texto puro, sino más bien un texto mixto, compuesto de diversas lecciones provenientes de las diferentes formas[38].

c) Las versiones latinas antiguas son muchas veces más exactas que la misma Vulgata de San Jerónimo. Esto se puede comprobar comparando la Vulgata y la Vetus latina. Así, por ejemplo, en la epístola a los Gálatas 3,15: «nemo irritum facit» (οὐδεὶς ἀθετεῖ), Vulgata = «nemo spernit»; 6,7: «Deus non subsanatur» (θεός οὐ μυκτηρίζεται), Vulgata = «Deus non

[37] Cf. M. J. Lagrange, *Critique textuelle* p.257; RB (1921) 466. Los críticos distinguen en las versiones prejeronimianas dos formas principales: la *africana* (en los códices Bobiense, del siglo V, y Palatino, de la misma época; en Tertuliano y en San Cipriano) y la *europea* (en los códices Vercelense, del siglo IV; Veronense, del siglo V; Codex Bezae, del siglo VI; en San Ambrosio, Rufino, San Jerónimo, San Agustín, Casiodoro).

[38] Cf. L. Dieu, *Retouches lucianiques sur quelques textes de la vieille version latine (1-2 Sam):* RB 16 (1919) 372-403; D. de Bruyne, *S. Augustin reviseur de la Bible:* Miscellanea agostiniana II (Roma 1931) 521-606; F. C. Burkitt, *The Vulgate Gospels and the Codex Brixianus:* JTS 1 (1899s) 129-134; A. Vaccari, *De Textu*, en *Instit. Biblicae* n.95.

irridetur»; 6,17: «laborem nemo mihi praestet» (κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω), Vulgata = «nemo mihi molestus sit»; Hebr 7,24: «intransgressibilis» (ἀπαράβατος), Vulgata = «sempiternus». De estos pocos ejemplos se puede concluir que la Vetus latina o las versiones *prejeronimianas* son extremadamente literales, esclavas de la letra, se adhieren tenazmente al vocablo y a la sintaxis griega, traduciendo frecuentemente palabra por palabra, frase por frase, e incluso transcribiendo las expresiones griegas sin traducirlas [39].

d) El valor *exegético* de las versiones latinas antiguas es, sin embargo, no muy elevado. La razón está en que los traductores a veces muestran poca pericia en su oficio: con cierta frecuencia descuidan los diversos matices de los términos griegos, y sin tener en cuenta el verdadero significado de la palabra griega y el contexto en el cual se encuentra, se contentan con dar una simple traducción mecánica. También en ciertos pasajes emplean la paráfrasis, con el fin de hacer el texto más inteligible a un latino [40].

e) Las versiones latinas prejeronimianas surgieron a causa de las necesidades del pueblo sencillo e ignorante del griego. Por eso mismo, presentan una lengua vulgar, rústica y muy alejada de la literaria. De aquí el gran valor que tienen en el aspecto *lingüístico* para el conocimiento de la *lengua popular.* Ayudan a seguir la evolución de la lengua latina popular e ilustran la génesis de las lenguas neolatinas [41].

4. **Códices manuscritos de las versiones prejeronimianas.**—El texto de las versiones latinas antiguas se ha perdido en su mayor parte a causa de la Vulgata latina de San Jerónimo, que las suplantó. Se conservan, sin embargo, en la Vulgata los libros deuterocanónicos (Bar, Eclo, Sab, 1-2 Mac), que no fueron traducidos por San Jerónimo. También poseemos numerosos fragmentos de otros Libros Sagrados, que se encuentran en diversos códices manuscritos y en citas de los Padres. Además, el Salterio de la Vulgata, llamado Salterio *galicano*, fue solamente corregido por San Jerónimo según el texto griego hexaplar. Lo mismo podemos decir del Nuevo Testamento, que fue sólo corregido ligeramente por el mismo San Jerónimo.

[39] Cf. R. Rábanos, *Propedéutica Bíblica* p.207-208.
[40] Cf. P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne* (París 1924) p.68; M. J. Lagrange, *Critique textuelle* p.245.
[41] Cf. C. H. Grandgent, *An Introduction to Vulgar Latin* (Boston 1907); Ch. Mohrmann, *Le latin commun et le latin des chrétiens:* Vigiliae Christianae 1 (Amsterdam 1947) 1-12.

Los principales códices que nos han conservado fragmentos son los siguientes:

A) Códices del Antiguo Testamento:

Codex *Lugdunensis* (ms. 403 y 1964), del siglo vii. Contiene partes de todo el Heptateuco (Gén-Jue). Fue editado por U. Robert [42] en 1881 y 1900. Cf. T. Ayuso M.: en EstBíbl (1953) 377-95.

Cod. *Wirceburgensis* (Bibl. univ. n.64a), del siglo v. Es un códice rescripto que conserva fragmentos del Pentateuco y de los Profetas. Editado por E. Ranke [43].

Cod. *Monacensis* (lat. 6225). Códice palimpsesto del siglo v-vi. Contiene partes del Ex, Lev, Núm. Ha sido publicado por L. Ziegler [44].

Cod. *Ottobonianus* (Vat. Ott. lat. 66), del siglo vii-viii. Contiene todo el Heptateuco según la Vulgata de San Jerónimo, y partes del Gén y del Ex según la Vetus latina. Fue editado por C. Vercellone [45].

Cod. *Oxfordiensis* (Bodl. Auct. F. 4, 32), del siglo ix. Muestra fragmentos del Pentateuco y extensos extractos de los Profetas. Editado por Haddan-Stubbs [46].

Cod. *Vindobonensis* 17, que ahora se conserva en Nápoles (Bibl. naz. cód. lat. 1). Es del siglo v, y contiene extensos fragmentos del Gén, partes del Ex, Lev y 1-4 Re. Editado por J. Bersheim [47]. Los benedictinos de Beuron preparan una nueva edición.

Cod. *Complutensis*. Se conserva en Madrid (Bibl. Univ. Centr. 31). Fue escrito en el siglo ix, y contiene partes de Rut, 2 Par, Tob, Jdt, Est, 1-2 Mac. Ha sido editado por R. Weber [48] en Roma el año 1946.

Cod. *Ambrosianus* (E 26 inf.), del siglo ix-x. Contiene Tob y 2 Mac. Fue publicado por A. Peyron [49]. También A. M. Ceriani lo editó en su *Monumenta*... I 3 (1861) 177-228.

Cod. *Vaticanus* (Urbin. lat. 474), del siglo ix. Contiene 2 Mac. Editado por Mercati [50].

Cod. *Veronensis* I, del siglo vi-vii. Contiene el Salterio completo [51].

Cod. *Sangermanensis* (Bibl. Nat. 11947), del siglo v-vi. Contiene el Salterio [52].

Cod. *Augiensis CCLIII*. Contiene fragmentos de dos Salterios: el primero del siglo vi, el segundo del siglo vii. Fue editado por A. Dold-B. Capelle [53].

Psalterium Mediolanense. Existen dos: uno del códice Vatic. lat. 82, del siglo x, editado por el card. Thomasio [54]; otro del códice de la

42 *Pentateuchi versio latina antiquissima* (París 1881) y *Heptateuchi partis* (Lyón 1900).
43 *Par Palimpsestorum Wirceburgensium* (Viena 1871).
44 *Bruchstücke einer vorhieronymianischen Übersetzung des Pentateuch* (Munich 1883).
45 *Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis* I (Roma 1860) 183s.307-310.
46 Cf. A. W. Haddan-W. Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents Relating to Great Britain and Ireland* I (Oxford 1869) 192-197.
47 *Palimpsestus Vindobonensis* (Crhistiania 1885).
48 *Les anciennes versions latines du deuxième livre des Paralipomènes:* Collectanea Biblica Latina 8 (Ciudad del Vaticano 1945).
49 *M. T. Ciceronis orationis Scauro et in Clodium fragmenta inedita* (Stuttgart 1824) 73ss.
50 *Frammenti Urbinati d'un antica versione latina del libro dei Mac:* RB 11 (1902) 184-211
51 Cf. J. Bianchini, *Vindiciae canonicarum scripturarum* II (Roma 1740).
52 Editado por P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica et ceterae quaecumque in cod. mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt* II (Reims 1738s) 10-288.
53 *Deux psautiers gaulois:* RevBen 37 (1925) 181-223.
54 Cf. A. F. Vezzosi, *Thomasii opera* II (Roma 1747).

Biblioteca del Capítulo (4.°,6) del siglo XI, publicado por M. Magistretti [55].

Salterio mozarábico. Existían dos ediciones principales del Salterio mozarábico: la de *A. Ortiz*, hecha en Toledo en 1502, y la de *F. A. Lorenzana*, en Madrid, el año 1775. Esta última fue introducida por J. B. Migne en su Patrología (ML 86,739-940), y la de A. Ortiz ha sido recogida por P. Sabatier [56]. La edición de Lorenzana se apoyaba en el *Codex Matritensis* (Bibl. Nac. 10001) del siglo IX-X, y en el *Codex Londinensis* (Brit. Mus. add. 30851) del siglo XI. La edición de Ortiz sigue el *Codex Cavensis* del siglo IX. Ultimamente, en el año 1957, apareció una edición crítica del Salterio mozarábico, preparada por T. Ayuso Marazuela y publicada en la *Políglota Matritense* [57].

Cod. *Vindobonensis* (lat. 954). Es un códice rescripto del siglo VI. Fragmentos del libro de los Proverbios. Editado por A. Vogel en Viena en 1868.

Cod. *Tolosanus*, del siglo VIII-IX. Contiene fragmentos del Eclo [58].

Cod. *Veronensis I* (App. fol. 1-3) de principios del siglo VI. Contiene fragmentos de Prov, Eclo, Sab. Ha sido editado por Ch. Clark [59].

Cod. *Constantiensis-Weingartensis*, del siglo V. Contiene partes de los Profetas. Ha sido editado fototípicamente por P. Lehmann [60]. Con este códice tiene gran afinidad, en lo que se refiere al texto latino, el Cod. *Sangallensis 1398b-Turicensis* C 184, del siglo IX-X, que contiene extensos fragmentos de los Profetas. Fue editado por A. Dold en 1923 y en 1940 en Beuron [61].

Cod. *Gothicus Legionensis*, del siglo X. Contiene Baruc. Editado por G. Hoberg [62].

Cod. *Veronensis* (Bibl. Capituli XXXVIII), del siglo VIII. Contiene Is 27,11-13; 33,3-19; Jer 4,3s. Editado por A. Wilmart en RevBen 26 (1909) 145-162.

B) Códices del Nuevo Testamento.—Se suelen designar con letras latinas minúsculas.

1) *Evangelios.*

Cod. *Vercellensis* (= a), del siglo IV. Se atribuye a Eusebio († 371) y contiene fragmentos de los cuatro evangelios. Ha sido editado por A. Gasquet [63].

Cod. *Veronensis VI* (= b) (Bibl. Capituli), del siglo V. Contiene los cuatro Evangelios, escritos con letras plateadas sobre pergamino pintado de púrpura. Ha sido publicado varias veces [64].

[55] *Manuale Ambrosianum* I (Milán 1905).

[56] Cf. o.c., supra nota 52.

[57] Cf. T. Ayuso Marazuela, *Psalterium Visigothicum-Mozarabicum*, en *Biblia Polyglotta Matritensia* VII 21 (Madrid 1957).

[58] Cf. C. Douais, *Une ancienne version latine de l'Ecclésiastique* (París 1895).

[59] *Some Itala Fragments in Verona* (Connecticut 1909).

[60] *Die Konstanz-Weingartener Propheten-Fragmente in phototypischer Reprod.* (Leiden 1912).

[61] *Konstanzer altlateinische Propheten...* I 7-9.31 (Beuron 1923); I 31 (Beuron 1940).

[62] *Die älteste lateinische Übersetzung des Buches Baruch* (Friburgo 1902).

[63] *Collectanea Biblica Latina* III 1-2 (Roma 1914).

[64] Por J. Bianchini, *Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae seu veteris italicae* (Roma 1749); E. S. Buchanan, *The Four Gospels from the Codex Veronensis:* Old-Latin Biblical Texts VI (Oxford 1911) p.1-197; cf. H. A. Sanders, *Buchanans Publikationen altlateinischer Texte:* ZNTW 21 (1922) 291-299; A. Vaccari, *Aberrazioni Protestantiche:* Scuol Catt 52 (1924, I) 39-46; G. Mercati: RB 34 (1925) 396-400.

Cod. *Colbertinus* (4051; = c). Actualmente se conserva en París (Bibl. Nat. 254). Es del siglo XII y contiene los cuatro Evangelios íntegros y los Act. Ha sido editado por P. Sabatier en el vol.3 de su monumental obra.

Cod. *Bezae Cantabrigensis* (= d: D^ea^). Nos referimos a la parte latina de este códice bilingüe, que nos ofrece los Evangelios íntegros.

Cod. *Palatinus* (= e). Es del siglo V. Contiene los cuatro Evangelios, aunque mutilados, en la forma latino-africana. Antes se conservaba en Viena, ahora está en el Museo Cívico de Trento (Bon. 216), un folio se encuentra en el Colegio de la Trinidad de Dublín (N. 4.18) y otro en Londres (Mus. Brit. Addit. ms. 40107). Fue editado por C. von Tischendorf (Leipzig 1847)[65].

Cod. *Brixianus* (= f), del siglo VI. Está muy elegantemente escrito, y contiene los Evangelios íntegros. Hoy se halla en la Bibl. Cívica Queriniana[66].

Cod. *Corbeiensis 195* (= ff2), del siglo V-VI. Contiene los Evangelios con algunas lagunas. Actualmente se encuentra en París (Bibl. Nat. 17225). Edic. de Belsheim (1887).

Cod. *Claromontanus* (= h. Vat. lat. 7223). Contiene el evangelio de San Mateo según la Vetus latina (s.V-VI); los demás evangelios según la Vulgata (s.VI-VII). Ha sido editado por A. Jülicher[67].

Cod. *Bobiensis* (= k). Es del siglo IV-V. Contiene Mc 8,8-Mt 15,36 con algunas lagunas. El texto latino pertenece a la forma africana[68]. Actualmente se conserva en Turín (G VII 15). Ha sido publicado por W. Sanday[69].

Speculum (= m). Ha sido atribuido a San Agustín[70]. Es un florilegio compuesto con partes del Antiguo y del Nuevo Testamento. Fue escrito en España hacia el año 500. Se ha conservado en dos recensiones: una contenida en el *Codex Sessorianus 58*, que se encuentra actualmente en Roma (Bibl. Naz.); la otra se encuentra en varios otros manuscritos. Ha sido editado por F. Weihrich en *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (Viena 1887) 287-700.

Cod. *Monacensis* (= q; lat. 6224). Es del siglo VII, y contiene los Evangelios mutilados[71]. Ha sido publicado por H. J. White en *Old-Latin Biblical Texts* III (Oxford 1888) 1-137.

Cod. *Usserianus I* (= r1). Perteneció a la Biblioteca de Usher († 1656), actualmente está en Dublín (Trinity College 55, A. 4.15). Es del siglo VI-VII, y contiene los Evangelios mutilados. El texto es bastante afín al que usa San Hilario. Fue editado por Th. K. Abbott en Dublín (1884).

Fragmentos bíblicos escurialenses. Sobre los códices o fragmentos de códices de El Escorial (España) se han publicado varios estudios de M. Revilla[72] y de T. Ayuso Marazuela[73].

65 Cf. A. SOUTER, *A Lost Leaf of Codex Palatinus*: JTS 23 (1921s) 284-286.
66 Cf. J. BIANCHINI, *Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae* (Roma 1749); J. WORDSWORTH-J. WHITE, *Novum Testamentum latine* (Oxford 1889) vol.1.
67 *Das N.T. in altlateinischer Ueberlieferung* I (Berlín 1938).
68 Cf. A. AMELLI, *Un antichissimo codice biblico latino purpureo* (Monte Cassino 1893).
69 En J. WORDSWORTH, *Old-Lat. Bibl. Texts* II 1-53.
70 Cf. L. ZIEGLER, *Italafragmente der Paulinischen Briefe* (Marburgo 1876).
71 Cf. D. DE BRUYNE, *Notes sur le ms. 6224 de Munich*: RevBen 28 (1911) 75-80.
72 *La Biblia de Valvanera y el cód. Ovetense de los Evangelios* (El Escorial 1920).
73 Cf. Ciudad de Dios (1946) 127-77.

2) *Actos. Epístolas católicas. Apocalipsis.*

Cod. *Bezae Cantabrigensis* (= d: D^{ea}). Es la parte latina de este códice del cual ya hemos hablado. No contiene las Epístolas católicas ni el Apoc, sino sólo los Act., y de éstos faltan ocho capítulos.

Cod. *Laudianus* (= e: E^{a}). Es del siglo VI, y contiene los Act. De este códice bilingüe ya hemos hablado antes. Ha sido editado por P. Sabatier en su obra *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae* III (Reims 1743) 497-588.

Cod. *Gigas* (= g). Es del siglo XIII, y presenta los Act y Apoc según la versión latina antigua; los demás libros son de la versión de la Vulgata. Actualmente se encuentra en Estocolmo. Los Act han sido publicados por J. WORDSWORTH-H. WHITE en su *Novum Testamentum latine* 2,1 (Oxford 1905) en el aparato crítico; el Apoc ha sido editado por H. J. VOGELS, *Untersuchungen der lat. Apok.* (Düsseldorf 1920) 165-75.

Cod. *Floriacensis* (= h: Fleury). Es un palimpsesto del siglo V. Contiene fragmentos de Act, 1-2 Pe, 1 Jn, Apoc. Actualmente se encuentra en París (Bibl. Nat. 6400G). Fue editado por S. Berger (París 1889).

Palimpsesto Bobiense (= s). Del siglo V-VI, con fragmentos de Act, Sant, 1 Pe. Antes se conservaba en Viena (Lat. 16), ahora se halla en Nápoles (Bibl. Naz. cód. lat. 2). Fue editado por C. von Tischendorf (Viena 1847) y por J. White (Oxford 1897).

Liber comicus Toletanus (= t). Un leccionario del siglo XI, que contiene Act 1-10 y el Apoc según la antigua versión latina. Hoy día se encuentra en París (Bibl. Nat. nouv. acq. lat. 2171). Editado por G. MORIN, *Anecdota Maredsolana* I (1893).

3) *Epístolas de San Pablo.*

Cod. *Claromontanus 2245* (= d: D^{p}). Es la parte latina del cód. Claromontano del siglo V. Contiene todas las epístolas de San Pablo, exceptuando las pequeñas lagunas de Rom 1,1-7.27-30; 1 Cor 14,13-22. Ha sido editado por P. Sabatier en su obra *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae* III (Reims 1743) 595-933.

Cod. *Sangermanensis 31* (= e: E^{p}). La parte latina, que suple las lagunas del cód. d (Claromontano 2245). Editado por P. Sabatier en la obra y lugar indicados.

Cod. *Augiensis* (= f: F^{p}). Es la parte latina que contiene todas las epíst. paulinas con algunas lagunas.

Cod. *Boernerianus* (= g: G^{p}). Contiene todas las epíst. paulinas, excepto Hebr.

Cod. *Frisingensis* (= r). Escrito a finales del siglo VI. Antiguamente contenía partes de Rom, 1-2 Cor, Gál, Ef, Fil, 1 Tes, Hebr. Las partes que faltaban de estas epístolas fueron añadidas en el siglo VII. Editado por D. De Bruyne [74].

Leccionario Toledano (= t). Tiene lecciones tomadas de las epíst. paulinas según la versión latina antigua.

5. **Ediciones impresas de las versiones latinas antiguas.** El primero que coleccionó el texto de las antiguas versiones latinas esparcido por las obras de los Padres, en lo referente

[74] *Collectanea Biblica Latina* V (Roma 1941) 61-68.

al Antiguo Testamento, fue *Flaminio Nobilio* en su obra *Vetus Testamentum secundum LXX latine redditum* (Roma 1588). Para el Nuevo Testamento lo hizo *Iosephus Bianchini* en su libro *Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae seu veteris italicae* (Roma 1749). Este mismo texto fue publicado por J. B. Migne en su *Patrología* (ML 12,9-948).

El trabajo de reconstrucción de las versiones prejeronimianas fue abordado seriamente por el benedictino *P. Sabatier*, que recogió todo el material asequible en su tiempo de los códices y citas de los escritores antiguos, y lo publicó en su monumental obra *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica et ceterae versiones quaecumque in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt* I-III (Reims-París 1739-1743)[75]. El sabio sacerdote alemán *J. Denk* ha querido refundir totalmente la obra de Sabatier, enriqueciéndola con nuevo y abundante material, para que respondiese mejor a las exigencias de la crítica moderna[76]. Denk murió en 1927 sin poder realizar su sueño. Los monjes *benedictinos de Beuron* heredaron el enorme material acumulado por el párroco alemán, y actualmente lo están elaborando y enriqueciendo con nuevas aportaciones, con el fin de editar un *nuevo Sabatier*[77]. Entre los años 1951-1954 ha dado comienzo la edición con la publicación del Génesis en cuatro fascículos; el año 1956 fue publicada la epístola de Santiago[78]. Lleva por título general: *Vetus Latina. Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron*. Antes había comenzado una nueva edición de todas las reliquias de las versiones latinas antiguas la *Academia de Ciencias de Munich*, pero no logró terminarla[79].

[75] Cf. E. MANGENOT, *Les travaux des Bénédictins de Saint Maur, de Saint Vanne et de Saint Hydulphe sur les anciennes versions latines de la Bible*: Revue des Sciences Ecclésiastiques 57 (1888, 1) 481-511; 58 (1888, 2) 34-46.97-132; U. BERLIÈRE: RevBen (1898) 81ss.

[76] Cf. J. DENK, *Wie ich mir einen neuen Sabatier vorstelle*: BZ 6 (1908) 337-344; ID., *Der neue Sabatier und sein wissenschaftliches Programm* (Leipzig 1914); ID., *Sabatier redivivus. Die altlateinische Bibel in ihrem Gesamtbestande vom 1-9 Jahrh.* (Leipzig 1914).

[77] Cf. J. SCHILDENBERGER, *Arbeit an der lateinischen Bibel*: Benediktinische Monatschrift 17 (1935) 401-408.

[78] La distribución de la materia en esta obra es la siguiente: «La parte superior de cada página la ocupa la edición del texto; después, debajo de cada línea del griego, el texto latino distribuido en tres o cuatro líneas, según las grandes familias textuales: africana, europea, española, Vulgata, etc. Cada texto es dado íntegro, continuo, para ver de un golpe de vista el estado del conjunto del texto bíblico. El aparato crítico está dividido en tres listas: los manuscritos que tengan lagunas en la parte de la que se está tratando, las principales variantes del griego y del latín con los diferentes testigos que las apoyan y la transcripción íntegra de los testimonios patrísticos» (B. FISCHER, *Lukian-Lesarten in der Vetus Latina der vier Königsbücher*: Studia Anselmiana 27-28 [1951] 169-177. Cf. RB 58 [1951] 455; 64 [1957] 432; CBQ 18 [1956] 80; 20 [1958] 105; EstEcl 24 [1950] 509-510).

[79] Cf. H. LINKE, *Ueber den Plan einer neuen Ausgabe der Itala*: Archiv für lateinische Lexikographie 8 (1894) 311s; C. WEYMAN, *Eine Neuausgabe der altlateinischen Bibel*: Historisch-politische Bläter 144 (1909) 897-905.

Por su parte, la *Academia Berlinesa* empezó el año 1938 la edición de las reliquias del Nuevo Testamento [80].

También se encuentran buenas colecciones de textos de las versiones latinas prejeronimianas en la *Old-Latin Biblical Texts* I-VII (Oxford 1833-1923), publicada por J. Wordsworth-W. Sanday-H. J. White; en la *Collectanea Biblica Latina,* editada por los PP. Benedictinos (Roma 1912-1954); en *Texte und Arbeiten herausgegeben durch die Erzabtei Beuron* (Beuron 1917-1952). T. Ayuso Marazuela († 1962) había acometido una obra monumental, la edición de la *Vetus latina hispana.* En 1953 publicó su primer volumen, cuyo título es *Vetus latina hispana. I. Prolegómenos.* Introducción general. Estudio y análisis de las fuentes (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1953). Esta obra, muy justamente alabada por el mundo científico, fue seguida en el año 1957 de la publicación del *Psalterium Visigothicum-Mozarabicum,* en la *Biblia Polyglotta Matritensia* [81].

B) La Vulgata latina de San Jerónimo

Con el nombre de *Vulgata latina* queremos designar la versión latina de toda la Sagrada Escritura que usa actualmente la Iglesia latina y que en su mayor parte es obra de San Jerónimo. Antiguamente se dio el nombre de «Vulgata» a la versión griega de los Setenta, como para indicar que era la versión *común, usual, accesible* a todos, en oposición al texto hebreo, que sólo los doctos lo podían entender. Con el mismo término de Vulgata fue designada la *Vetus latina* [82], que era una versión directa del texto griego de los Setenta y hacía las veces entre los latinos de la Biblia de los Setenta. Y como la versión de San Jerónimo sustituyó después a la Vetus latina, heredó también de ella el nombre [83]. De la versión de San Jerónimo es de la que nos vamos a ocupar ahora.

80 Cf. A. Jülicher, *Itala, Das N.T.in altlateinischer Ueberlieferung* I (Berlín 1938); II (1940); III (1954).

81 Para otros estudios españoles sobre la *Vetus latina* se puede ver: J. Enciso, *El estudio de los códices litúrgicos mozárabes:* EstBíbl 1 (1941) 291-313; Id., *El Breviario Mozárabe de la Biblioteca Nacional:* EstBibl 2 (1943) 189-211; J. Madoz, *Vetus latina:* EstEcl 24 (1950) 509-510; Ayuso Marazuela, *Una importante colección de notas marginales de la «Vetus latina hispana»:* EstBíbl 9 (1950) 329-376; 10 (1951) 269-312; 12 (1953) 377-95.

82 Cf. San Jerónimo, *In Is* 30,22; 49,5ss; 65,20: ML 24,346.466.647.

83 Son bastantes los autores que atribuyen a *Rogerio Bacón* († 1294) la denominación de *Vulgata* atribuida a la versión de San Jerónimo. Pero esto no parece exacto, ya que Bacón da el nombre de *vulgata* a la «Biblia Parisiense» (cf. p.550s) en el sentido etimológico de *difundida.* Para Bacón, la *Vulgata* son los Setenta, y la versión jeronimiana es llamada *edición de Jerónimo.* En un pasaje de sus obras dice así: «Dico quod *sola editio vulgata, quae est LXX interpretum,* fuit ecclesiis ante *editionem Hieronymi* communicata tamquam authentica... Dicitur *vulgata* quae vulgo et publice ab hominibus legebatur, et fuit in usu vulgi et totius Ecclesiae graecae et latinae» (cit. por H. Hody, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus*

1. **Datos biográficos de San Jerónimo.**—Creemos conveniente dar algunas de las principales fechas de la vida del autor de la Vulgata, porque con ellas podremos comprender mejor la obra jeronimiana.

347. Alrededor de este año nace en Estridón (Dalmacia). Su nombre completo era Sofronio Eusebio Jerónimo.

359-367. Es enviado a Roma, en donde completó sus estudios con el famoso gramático Donato, especializándose en retórica.

374-382. En estos años lleva a cabo su primer viaje por el Oriente. En 374 asistió en Antioquía a las clases de Sagrada Escritura que daba Apolinar de Laodicea. Desde el año 375 al 377 habitó como monje en el desierto de Calcis, cerca de Antioquía. Aquí se dedicó seriamente al estudio del hebreo con un judío converso. Las controversias teológicas entre los monjes le obligaron a regresar a Antioquía, en donde parece que permaneció durante dos años (377-379), y allí fue ordenado sacerdote por Paulino, obispo de Antioquía. Poco después fue con Paulino a Roma para asistir al concilio convocado por San Dámaso con el fin de solucionar el cisma meleciano.

382-385. Durante estos años permaneció en Roma, en donde, por mandato del papa Dámaso, llevó a buen término la revisión de los cuatro Evangelios, y quizá también de los demás libros del Nuevo Testamento. Hizo igualmente la primera revisión del Salterio *(Salterio romano)*. Después de la muerte de San Dámaso (11 diciembre 384), su protector, se vio obligado, a causa de las calumnias esparcidas contra él, a marcharse de Roma.

385. Dirigió de nuevo sus pasos hacia el Oriente, visitando los santos lugares de Palestina; el año 386 hizo un viaje rápido por Egipto, estableciéndose finalmente en Belén.

386-389. Fija definitivamente su residencia en Tierra Santa, habitando en Belén. Allí se dedica intensamente al estudio de la Sagrada Escritura, consultando a doctos rabinos judíos, entre los cuales a un tal Baranina [84]. Durante estos años visitó Cesarea de Palestina, en donde llevó a feliz término la revisión del Salterio *(Salterio galicano)* y demás libros del Antiguo Testamento según el texto hexaplar de Orígenes [85].

390-406. Da comienzo en Belén a la traducción directa del texto hebreo, que dará como resultado nuestra actual Vulgata.

graecis et latina vulgata [Oxford 1705] p. 424). Los primeros que dieron el nombre de *Vulgata* a la versión de San Jerónimo fueron Erasmo de Rotterdam y Lefèvre d'Etaples, a principios del siglo XVI (cf. A. VACCARI, *Bibbia*, en *Enciclopedia Italiana*, de TRECCANI, 6 [1930] 898). D'Etaples designó así la versión de San Jerónimo en el año 1512, y Erasmo en el 1519. Poco más tarde, el concilio de Trento (1546) consagraba solemnemente esta denominación, que ya desde hacía muchos siglos le daba la Iglesia, si no de nombre, al menos en la práctica (cf. EB n.60).

84 Cf. G. M. PERRELLA, o.c., p.242-243 n.219; F. CAVALLERA, *St. Jérôme. Sa vie et son oeuvre* II (París 1922) p.65.153; SAN JERÓNIMO, *Epist.* 125 *ad Rusticum* 12: ML 29,401; *Praef. in Par:* ML 29,401; *Epist.* 84 *ad Pammachium* 3: ML 22,745.

85 Conviene recordar que en la Biblioteca de Cesarea era donde se conservaban las *Hexaplas* de Orígenes. Cf. A. VACCARI, *Esaple ed esaplare in S. Girolamo:* Bi 8 (1927) 463-68.

En esta versión latina hecha sobre el hebreo trabajó San Jerónimo durante dieciséis años [86].

419. (30 sept.). Muere en Belén [87].

2. **Origen de la Vulgata jeronimiana.**—La causa que dio origen a la Vulgata fue la gran confusión que había entre los códices latinos, que presentaban en muchos lugares discrepancias y lecciones diferentes. Todo esto procedía del prurito de querer conformar un evangelio con otro y del deseo incontrolado de muchos de querer corregir el texto latino según los códices griegos. Con el fin de evitar esta discordia entre los textos latinos y para poner coto al desmesurado deseo de hacer correcciones del texto sagrado, el papa San Dámaso (año 366-384) encomendó a San Jerónimo, hombre muy preparado en estudios bíblicos y que poseía un profundo conocimiento de las tres lenguas bíblicas, la revisión del texto latino de los Evangelios (hacia el año 382) [88].

3. **Versiones y revisiones de San Jerónimo.**—La actividad de San Jerónimo como revisor y traductor fue triple: primeramente revisó, por mandato del papa San Dámaso, la versión latina de los cuatro Evangelios y del Salterio (382-385). Más tarde, en Belén y Cesarea, corrigió el Antiguo Testamento según el texto hexaplar de Orígenes (386-390). Finalmente emprendió una nueva versión latina sobre el texto hebraico (390-406).

a) Revisión del Nuevo Testamento.—La primera revisión fue llevada a cabo en Roma, hacia el año 383, por encargo del Papa. El santo Doctor corrigió los cuatro Evangelios de la versión Vetus latina a base de excelentes códices griegos [89]. El *texto griego* sobre el cual se apoya la revisión latina es bastante parecido, al menos en general, a la familia neutral a la cual pertenecen los códices *Vaticanus* y *Sinaiticus*. El *texto latino* usado por San Jerónimo es muy afín al que ofrecen los

[86] Cf. A. Vaccari, *Alle origini della Volgata:* CivCatt 66 (1915) I 21-27; II 160-170; III 290-297; IV 412-421.538-548; J. M. Vosté, *De latina versione quae dicitur Vulgata* (Roma 1927).

[87] Cf. F. Cavallera, *St. Jérôme, sa vie et son oeuvre* vol.2 p.56-63. La fecha común de su muerte suele ser el 30 de septiembre de 420.

[88] De este encargo difícil y delicado habla San Jerónimo en estos términos: «Novum opus me facere cogis ex veteri, ut post exemplaria Scripturarum toto orbe dispersa quasi quidam arbiter sedeam, et quia inter se variant, quae sint illa, quae cum graeco consentiant, veritate decernam. Pius labor, sed periculosa praesumptio, iudicare de ceteris ipsum ab omnibus iudicandum: senis mutare linguam et canescentem iam mundum ad initia retrahere parvulorum. Quis enim doctus pariter vel indoctus, cum in manus volumen assumpserit, et a saliva quam semel imbibit, viderit discrepare quod lectitat, non statim erumpat in vocem, me falsarium, me clamans esse sacrilegum, qui audeam aliquid in veteribus libris addere, mutare, corrigere?» *(Praef. in 4 Evangelia ad Damasum:* ML 29,525).

[89] Cf. E. Mangenot, *Les mss grecs des Évangiles employés par S. Jérôme:* Rev. des Sciences Ecclésiastiques 81 (1900, 1) 36-72; J. H. Bernard, *The Greek Mss. Used by St. Jerome:* Hermathena 11 (1901) 335-342; M. J. Lagrange, *Critique textuelle* p.287-291.

códices *Veronensis* (=b, del s.v), *Palatinus* (=e, s.v), *Vindobonensis* (=i, s.v-vi), *Monacensis* (=q, s.vii) y sobre todo al del *Codex Corbeiensis* 195 (=ff2, s.v-vi). Para la corrección del evangelio de Marcos parece que usó también un texto latino muy parecido al del *Codex Vercellensis* (=a, s.iv) [90]. Ordenó los Evangelios siguiendo el orden que adoptaban los griegos: Mt, Mc, Lc, Jn; los latinos, en cambio, los solían disponer de este modo: Mt, Jn, Lc, Mc. De ordinario, la corrección llevada a término por San Jerónimo se limitó a los lugares donde el texto latino alteraba el sentido del texto sagrado [91].

En cuanto a los demás libros del Nuevo Testamento, es decir, Actos, Epístolas paulinas, Epístolas católicas y Apocalipsis, no consta que San Jerónimo los haya revisado. Por eso, muchos autores modernos sostienen que el santo Doctor corrigió únicamente los cuatro Evangelios. Los argumentos en que se apoyan son los siguientes:

1) En la *Epístola* de San Jerónimo a *San Dámaso* sólo se habla de la revisión de los Evangelios. No se conoce tampoco ningún *prefacio* del santo a los demás libros del Nuevo Testamento.

2) Jerónimo, en sus comentarios del Nuevo Testamento, parece no seguir el texto de la Vulgata, lo que sería extraño si hubiera sido revisado por él mismo [92].

3) El texto actual de la Vulgata, en lo referente principalmente a las Epístolas paulinas, lo atribuyen al heresiarca *Pelagio* [93].

Ante el problema creado por la posibilidad de que San Jerónimo haya corregido sólo los Evangelios, los autores modernos buscan el origen del texto latino de los restantes libros del Nuevo Testamento en otra dirección. De Bruyne, C. Charlier y algún otro, tratan de resolver el problema sirviéndose de un comentario de Pelagio. Este hacia el año 406, habría compuesto un breve comentario a las Epístolas de San Pablo, al margen del cual anotó la versión de la que él se servía, de proveniencia desconocida y muy parecida al texto de nuestra Vulgata. Este comentario se difundió grandemente, sobre todo después que comenzó a ser atribuido a San Jerónimo (hacia el año 450). Casiodoro, gran difusor de la Vulgata, se sirvió de la obra de Pelagio, purificándola cuidadosamente de las doctrinas heréticas que contenía y llevando a feliz término un nuevo comentario. En este trabajo de Casiodoro es donde aparece por primera vez el texto de nuestra Vulgata claramente determinado con sus lecciones propias.

Otros autores creen que el texto latino de Actos, Epístolas paulinas, Epístolas católicas y Apocalipsis no es de San Jeró-

[90] Cf. A. Souter, *The Type or Types of Gospel Text Used by St. Jerome:* JTS 12 (1910s) 583-92.

[91] Dice expresamente San Jerónimo: «Quae ne multum a lectionis latinae consuetudine discreparent ita calamo temperavimus ut, his tantum quae sensum videbantur mutare correctis, reliqua manere pateremur ut fuerant» *(Praef. in 4 Evang. ad Damas.:* ML 29,525).

[92] Cf. F. Cavallera, *St. Jérôme et la Vulgate des Actes, des Épîtres et de l'Ap:* BullLE 6 S.11 (1920) 269-292.

[93] Cf. D. de Bruyne, *Études sur les origines de notre texte latin de S. Paul:* RB 24 (1915) 358-392; C. Charlier: *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine:* RevBen 2 (1929-1938) n.821 p.235. Véase también ibid., 1 (1921-1928) n.281 p.130.

nimo, sino que es la versión Vetus latina más ajustada al texto griego [94].

Hay otro grupo bastante numeroso de autores que defienden la paternidad jeronimiana de la revisión de todo el Nuevo Testamento. Son varios los argumentos en que se apoyan estos escritores [95], y tienen, sin duda, su peso.

1) El mismo San Jerónimo parece afirmar varias veces que revisó todo el Nuevo Testamento [96].

2) Además, todos los libros del Nuevo Testamento, fuera de los Evangelios, tal como se leen en nuestra Vulgata, manifiestan indicios de que ha sido la misma mano la que corrigió los Evangelios y los demás libros.

3) En todos los códices antiguos de la revisión jeronimiana de los Evangelios se encuentran también los libros restantes del N. T.

Durante su permanencia en Roma, bajo el papa San Dámaso, corrigió también el Salterio latino según la versión prehexaplar de los Setenta, que él llama *koiné* [97]. Esta revisión fue, sin embargo, *apresurada*, como el mismo San Jerónimo lo reconoce. Este Salterio, por haber sido revisado en Roma, se llama *Salterio romano*. Hasta hace poco se creyó que este Salterio era el mismo que el empleado en la liturgia de Milán, Venecia y en la Basílica Vaticana. Sin embargo, De Bruyne fue el primero que puso en duda la identificación de la primera revisión del Salterio hecha por San Jerónimo con el Salterio romano [98]. La corrección jeronimiana se habría perdido, o se encontraría en las cartas escritas entre los años 384-385 y en los breves comentarios a los Salmos editados por G. Morin [99]. El Salterio empleado en la liturgia vaticana, ambrosiana y veneciana sería el de la Vetus latina. Este antiguo Salterio, anterior a San Jerónimo, fue usado en Italia hasta San Pío V (año 1566), en la capilla ducal de Venecia hasta el año 1808, en la liturgia ambrosiana de Milán hasta San Pío X (año 1911).

[94] Cf. C. CHARLIER, ibid. (1929-1938) n.821 p.235; B. FISCHER, *Der Vulgata-Text des N.T.:* ZNTW 46 (1955) 193-195; H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.353 n.482.

[95] Cf. E. MANGENOT, *St. Jérôme réviseur du N.T.:* RB 15 (1918) 244-253; A. VACCARI, *Bolletino Geronimiano:* Bi 1 (1920) 534-541; 2 (1921) 387-389; BALBINO SANTOS OLIVERA, *San Jerónimo y la Vulgata:* Rev. Esp. de Est. Bíbl. 1 (1926) 8; H. SIMÓN-J. PRADO, o.c., p.168 n.177.

[96] Cf. *De viris illustr.* 135: ML 23,718; *Epist. 71 ad Lucinium Baeticum* 5: ML 22,671.929. El P. M. J. Lagrange (RB [1916] 225s; [1917] 424ss; [1918] 254ss) también atribuye a San Jerónimo la revisión de todo el Nuevo Testamento, pero la coloca no entre los años 384-385, sino en un período más amplio, que iría del 383 al 392.

[97] Dice el Santo: «Psalterium Romae dudum positus emendaram et iuxta LXX interpretes, licet cursim, magna illud ex parte correxeram» *(Praef. in Ps:* ML 29,117s).

[98] Cf. D. DE BRUYNE, *Le problème du Psautier romain:* RevBen 42 (1930) 101-126; A. ALLGEIER, *Die erste Psalmenübersetzung des hl. Hieronymus und das Psalterium Romanum:* Bi 12 (1931) 447-482; M. J. LAGRANGE, *De quelques opinions sur l'Ancien Psautier latin:* RB 39 (1932) 161-186; D. DE BRUYNE: ZNTW 28 (1929) 1-13; ALLGEIER: Bi 11 (1930) 86s; (1941) 317-22.

[99] Cf. *Anecdota Maredsolana* III 1 (1895) 12; R. WEBER, *Le Psautier romain:* CollectBibLat 10 (1953).

En la actualidad sólo se reza en la Basílica Vaticana. Se conservan también restos de él en las antífonas y responsorios del *Breviario*, en los textos del *Misal romano* y el salmo 94 (95), que se dice en el invitatorio de maitines [100].

b) Corrección del Antiguo Testamento según el texto hexaplar.—A la muerte de San Dámaso (11 diciembre 384), Jerónimo volvió al Oriente y fijó en Palestina su residencia. Allí, hacia el año 387, corrigió de nuevo el Salterio según el texto griego hexaplar de Orígenes, señalando también los obelos y los asteriscos de las *Hexaplas* [101]. Esta obra la llevó a cabo en Cesarea, donde pudo consultar el texto hexaplar de Orígenes; pero fue en Belén, donde habitualmente residía, el lugar en que lo publicó.

Esta corrección del Salterio se ha dado en llamar *Salterio galicano*, por el hecho de haber sido recibido en las Galias en la época de los reyes carolingios [102]. Fue aceptado por todas las iglesias latinas hacia fines del siglo VII, exceptuando las iglesias de Roma, Milán y Venecia. Más tarde fue introducido en la Biblia de Alcuino (año 801), y, por fin, en la Biblia Sixto-Clementina (1592), pasando de este modo a formar parte de la Vulgata. El Salterio galicano se emplea también en la recitación del Oficio divino desde la reforma del *Breviario* latino bajo el pontificado de San Pío V (1566-1572), en lugar del Salterio romano. Pío XII, sin embargo, por medio del motu proprio *In cotidianis* (24 marzo 1945) autorizaba a todos los obligados a la recitación de las horas canónicas a usar, en lugar del Salterio galicano, una nueva versión latina hecha sobre el original hebreo por los profesores del Pontificio Instituto Bíblico de Roma [103].

Además del Salterio, parece que San Jerónimo revisó todos los demás libros protocanónicos del Antiguo Testamento según el texto hexaplar. Esto parece deducirse de las palabras del mismo santo Doctor: «Unde et nobis curae fuit omnes veteris legis libros, quos vir doctus Adamantius in Hexapla digesserat, de Caesariensi bibliotheca descriptos, ex ipsis authen-

[100] Cf. C. Marbach, *Carmina Scripturarum, Antiphonae et Responsoria ex S. Scriptura in libris liturgicis Sanctae Eclesiae Romanae derivata* (Argentorati 1907).

[101] Cf. San Jerónimo, *Praef. in Ps.*: ML 29,119.

[102] Cf. A. Wilmart, *Smaragde et le Psautier*: RB 31 (1922) 350-359; A. Vaccari, *Psalterium gallicanum e Psalterium iuxta Hebraeos*: Bi 8 (1927) 213-215; Id., *L'uso liturgico di un lavoro critico di S. Girolamo*: RivBibIt 4 (1956) 357-373; D. de Bruyne, *La reconstitution du Psautier Hexaplaire latin*: RevBen 41 (1929) 297-324.

[103] Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 37 (1945) 65-67; A. Vaccari, *Il motu proprio pont. sul nuovo Salterio per la recita del Breviario*: CivCatt (1945, 2) 84-94; S. Garofalo, *Introduzione al nuovo Salterio del Breviario Romano* (Roma 1945); A. Bea, *Il nuovo Salterio. Chiarimenti sull'origine e lo spirito della traduzione* (Roma 1946); J. Prado, *Nuevo Salterio latino-español* (Madrid 1947).

ticis emendare» [104]. Sin embargo, este amplísimo trabajo de revisión del Antiguo Testamento le fue robado—«pleraque... fraude cuiusdam amisimus»—antes de que lo pudiera publicar [105]. Hoy solamente poseemos de esta revisión el Salterio galicano, el libro de Job, el Cantar de los Cantares [106], fragmentos de los Profetas [107] y algunos otros de los Prov y del Ecl [108]. También se nos han conservado los prefacios de Jerónimo a los libros de Salomón o Sapienciales y a los Par y Ester [109].

De esta recensión habla muchas veces San Jerónimo para defenderse de los adversarios de su nueva versión del texto hebraico. «Egone—dice él en su obra *Contra Rufino* [110]—contra Septuaginta interpretes aliquid sum locutus, quos ante annos plurimos diligentissime emendatos meae linguae studiosis dedi?»

Las *características* de esta revisión latina del Antiguo Testamento son las siguientes: Lo que había sido mal traducido del griego por los intérpretes de la Vetus latina, lo corrigió con gran diligencia [111]. En esta corrección no siempre siguió el texto de los Setenta, sino que a veces también tiene en cuenta las otras versiones e incluso el mismo texto hebraico [112]. En donde el sentido era el mismo, no quiso cambiar el texto de la Vetus latina, aunque también en estos casos cuidó la elegancia de las expresiones latinas [113]. Estas mismas normas las había observado ya en la corrección del Nuevo Testamento.

c) La nueva versión según el texto hebreo.—1) En el año 390 acometió en Belén la obra colosal de traducir el Antiguo Testamento *directamente* del texto hebreo. Las *causas* que motivaron esta nueva versión fueron principalmente dos: el hacer *enmudecer a los judíos*, que en las disputas con los cristianos no se cansaban de repetir que los argumentos teológicos, basados en los textos griego o latino, no tenían valor por

104 Cf. San Jerónimo, *Comm. in Tit* 3,9: ML 26,630.
105 Así dice el mismo San Jerónimo en una apostilla de la *Epist.* 134 *ad Augustinum*: ML 29,1162, que parece ser auténtica.
106 Cf. J. B. Migne, ML 29,61-114; G. Beer, *Textkritische Studien zum Buche Job*: ZATW 16 (1896) 297-314; 17 (1897) 97-122; 18 (1898) 257-286; A. Vaccari, *Scritti di Erudizione* 2 (Roma 1957) 121-46.
107 San Jerónimo, en sus comentarios a los Profetas, sigue de ordinario su recensión latina del texto hexaplar. Cf. J. Ziegler, *Die Septuaginta Hieronymi im Buch des Propheten Jeremias*: Colligere Fragmenta. Texte und Arbeiten de los Benedictinos de Beuron 1,2 (Beuron 1952) 13-24; M. Johannessohn: ZNTW 44 (1952s) 90-102.
108 Cf. A. Vaccari, *Un testo dommatico e una versione biblica*: CivCatt (1913) 190s; (1915) 291.
109 Cf. De Bruyne: RevBen 31 (1914-1919) 229-236.
110 Cf. *Contra Ruf.* 2,24: ML 23,448; *Praef. in Par*: ML 28,1326; *Epist.* 112 *ad Augustinum* 19: ML 22,928.1162.
111 Cf. *Praef. in libros Salomonis*: ML 29,403s; A. Vaccari: CivCatt 66,4 (1915) 290-294.
112 Cf. A. Rahlfs, *Septuaginta-Studien* 2 p.121.
113 Cf. *Epist.* 106 *ad Sumniam et Fretelam* 29s.54ss: ML 22,847.856s.860ss.

no corresponder al texto genuino de las Escrituras hebreas. Y, al mismo tiempo, quiso ofrecer a los cristianos el *verdadero* y *genuino sentido* de la Sagrada Escritura [114]. Trabajó en esta obra por espacio de dieciséis años, y tuvo que sudar mucho para llevarla a feliz término [115].

En la traducción no siguió el orden del texto, sino que más bien dependía de los deseos de sus amigos [116], que unas veces le pedían tradujese un libro, otras veces otro. Así se deduce de los prólogos a cada uno de los libros, o grupos de libros, que iba traduciendo [117]. El orden cronológico de la versión de cada uno de los libros se puede disponer aproximadamente del modo siguiente:

390-391	Tradujo los dos libros de Samuel y los dos de los Reyes, a petición de Sofronio. A estos libros antepuso el prólogo *galeato* [118].
?	En esta época probablemente tradujo el libro de Tobías del arameo en el espacio de un solo día, a petición de Cromacio y Heliodoro [119].
391-392	Fueron traducidos los 16 libros de los profetas, a ruegos de Sofronio. Las partes deuterocanónicas de Daniel las tomó de la versión griega de Teodoción, traduciéndolas al latín [120].
393	Terminó la traducción de Job, consultando en algunos pasos difíciles a un rabino judío de Lida [121].
394-395	Versión de Esdras-Nehemías, a instancias de Domnión y Rogaciano [122].
395-396	Llevó a feliz término la versión del Salterio hebraico, a petición de Sofronio [123]. Este Salterio nunca fue usado por la Iglesia, porque difería demasiado del que era empleado corrientemente. También tradujo los libros 1-2 Paralipómenos a ruegos de Cromacio, Domnión y Rogaciano. Para la traducción de 1-2 Par se sirvió Jerónimo de la

[114] En su obra *Contra Rufino* dice Jerónimo: «Mihi non licebit post Septuaginta editionem... ad confutandos Iudaeos etiam ipsa exemplaria vertere, quae ipsi verissima confitentur, ut si quando adversum eos Christianis disputatio est, non habeant subterfugiendi diverticula, sed suomet potissimum mucrone feriantur?» *(Contra Ruf.* 3,25: ML 23,476).

[115] En el prefacio a Isaías nos dice el santo Doctor: «Qui (Christus) scit me ob hoc in peregrinae linguae eruditione sudasse, ne Iudaei de falsitate Scripturarum ecclesiis eius diutius insultarent» *(Praef. in Is:* ML 28,774).

[116] Cf. L. H. Cottineau, *Chronologie des versions bibliques de Saint Jérôme:* Miscellanea Geronimiana (Roma 1920) 43-68; F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel* (Paderborn 1928) p.90-124.

[117] Cf. *Praef. in Ps:* ML 28,1123-28; *Praef. in Ezram:* ML 28,1403; *Praef. in Par:* ML 28,1323.

[118] Cf. *Praef. in libros Sam et Mal:* ML 28,547-558.

[119] Cf. *Praef. in Tob:* ML 29,25s, compárese con *Praef. in Dan:* ML 28,1292.

[120] Cf. *De viris illustr.* 134: ML 23,715; *Epist.* 49 *ad Pammachium* 4: ML 22,512.

[121] Cf. *Praef. in Iob:* ML 28,1081; *Epist.* 49 *ad Pammachium* 4: ML 22,512.

[122] Cf. *Praef. in Esd:* ML 28,1401-6; compárese con *Epist.* 57 *ad Pammach:* ML 22, 568-579.

[123] Cf. *De viris illustr.* 134: ML 23,715; *Praef. in Ps:* ML 28,1124; H. de Sainte-Marie, *S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos:* Collectanea Biblica Latina 11 (1954) C. d. V. LIs; J. H. Marks, *Der textkritische Wert des Psalterium Hieronymi iuxta Hebraeos* (Winterthur 1956). Algunos autores ponen la versión del Salterio en el año 391 (cf. G. M. Perrella, o.c., p.246 n.222; J. E. Steinmueller, *Introd. gen. a la S. Escritura* p.200).

ayuda de un rabino de Tiberíades que gozaba de gran autoridad entre los judíos [124].

397 Traduce los tres libros de Salomón: Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, a instancias de Cromacio, Domnión y Rogaciano [125].

398-404 Trabaja en la traducción del Pentateuco a petición de Desiderio [126]. En estos años no pudo trabajar con intensidad por haber estado enfermo.

405-406 Da feliz término a la obra con la traducción de Josué, Jueces, Rut y Ester a ruegos de Paula y de Eustoquio [127]. Las partes deuterocanónicas las tradujo del texto griego de los Setenta.

? Por este tiempo debió de traducir Judit del arameo, a instancias de Cromacio y Heliodoro, en el espacio de una noche [128].

No tradujo, sin embargo, los libros deuterocanónicos de Baruc, Eclesiástico, Sabiduría y 1-2 de los Macabeos, por la razón de que no se encontraban en el canon hebreo.

2) *Elementos constitutivos de la Vulgata.*—De lo dicho hasta ahora acerca de la obra de San Jerónimo, se deduce que nuestra Vulgata está compuesta de elementos diversos.

1.º El *Nuevo Testamento* comprende:

a) Los *Evangelios* corregidos, según el texto griego, por San Jerónimo.

b) Los demás libros del Nuevo Testamento no se sabe con certeza si fueron corregidos por el santo Doctor. Parece más probable que no [129].

2.º El *Antiguo Testamento* abarca:

a) Los libros *protocanónicos* traducidos directamente del texto hebreo, exceptuando el Salterio, que es llamado Salterio galicano, y procede de una revisión llevada a cabo por San Jerónimo de la Vetus latina según el texto griego hexaplar [130].

b) Los libros *deuterocanónicos* están tomados de la Vetus latina, no revisada por el santo, a excepción de Tobías y Judit, que fueron traducidos por él mismo del arameo. Y los fragmentos deuterocanónicos de Daniel (3,24-90; 13; 14), tomados del texto griego de Teodoción, y los de Ester (10,4-16,24), traducidos del texto griego de los Setenta.

[124] Cf. *Praef. in Par:* ML 28,1325, compárese con *Epist. 57 ad Pammachium:* ML 22, 568-579.

[125] Cf. *Praef. in libros Salomonis:* ML 28,1241.

[126] En el año 398 escribía a Lucinio Bético: «Canonem hebraicae veritatis excepto Octateucho, quem nunc in manibus habeo pueris tuis ac notariis dedi describendum» *(Epist. 71 ad Lucinium Bet.* 5: ML 22,671).

[127] Cf. *Praef. in Ios:* ML 28,464.

[128] Cf. *Praef. in Idt:* ML 29,39-40, compárese con el *Praef. in Dan:* ML 28,1292.

[129] Cf. F. Cavallera, *St. Jerôme et la Vulgate des Actes, des Épîtres et de l'Apoc:* Bulletin de littérature ecclésiastique 6 S.11 (1920) 269-292; B. Fischer, *Der Vulgata-Text des N. T.:* ZNTW 46 (1955) 193ss.

[130] El Salterio hebreo nunca fue recibido por la Iglesia por el hecho de que los fieles, y los clérigos en particular, estaban acostumbrados al Salterio de la Vetus latina o al Salterio galicano y continuaron usándolo en la liturgia.

Por consiguiente, San Jerónimo es autor de la Vulgata, como revisor, por lo que se refiere a una parte, y como traductor, en cuanto a la mayor parte del Antiguo Testamento.

3) *Normas seguidas por San Jerónimo en su versión del hebreo.*—Cuatro fueron las normas o principios esenciales que guiaron al santo Doctor en su versión latina del hebreo. En primer lugar se esforzó por ser *fiel* al texto original; en segundo lugar muestra siempre gran *reverencia* a la versión latina antigua; tercero, también cuida la *elegancia de dicción*, y, cuarto, trata de hacer el texto *inteligible* [131].

1.º La versión de San Jerónimo es la expresión *fiel*, pero no servil, del texto hebreo. El siempre se esforzó por traducir lo más exactamente posible el sentido del texto, evitando al mismo tiempo las versiones demasiado serviles [132]. Es muy importante tener en cuenta el orden cronológico de la versión jeronimiana, pues a medida que adelantaba en la obra se iba tomando mayor libertad en la traducción [133].

A veces, sin embargo, tradujo demasiado servilmente el texto hebraico, en forma tal que resulta difícil entender el sentido del texto [134]. Pero con mayor frecuencia Jerónimo se deja llevar de *demasiada libertad* en la traducción. Para que resulte más claro el sentido del texto, a menudo agrega alguna palabra o frase explicativa [135]. En algunos lugares interpreta el texto más bien como teólogo cristiano que como crítico del texto. Esto se da sobre todo cuando atribuye a ciertos textos un sentido *directamente mesiánico*, cuando en realidad el texto hebreo en dichos lugares no es mesiánico, o a lo más se podría considerar como indirectamente mesiánico [136]. Son bastante conocidos los textos siguientes: «Emitte agnum Domine dominatorem terrae» (Is 16,1), que, traducido literalmente, suena: «mittite agnos dominatori terrae»=«enviad corderos al señor de la tierra» (en señal de sujeción). Y otro texto de Isaías (45,8): «Nu-

[131] Cf. G. Hoberg, *De S. Hieronymi ratione interpretandi* (Bonn 1886); A. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible par St. Jérôme:* RSR 2 (1911) 425-440; 3 (1912) 105-38; F. Stummer, *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hieron.:* Bi 10 (1929) 3-30; H. de Sainte-Marie, *S. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos:* Collectanea Biblica Latina 11 (1954) LII-LXI; M. Rehm, *Die Bedeutung hebräischer Wörter bei Hieronymus:* Bi 35 (1954) 174-197; San Jerónimo, *Prol. galeatum:* ML 28,557.603.

[132] El mismo San Jerónimo dice a este propósito: «Non debemus sic verbum de verbo exprimere, ut dum syllabas sequimur, perdamus intelligentiam...» *(Epist.* 106 *ad Sumniam et Fretelam* 29s: ML 22,847; *Praef. in Idt:* ML 29,39). Y en otro lugar dice: «Mihi omnino conscius non sum mutasse me quidpiam de hebraica veritate» *(Prol. gal.:* ML 28,557s; cf. *Epist.* 57 *ad Pammachium:* ML 22,568-579).

[133] Cf. A. Condamin, *Les caractères de la traduction de la Bible par S. Jérôme:* RSR 3 (1912) 110ss.

[134] Así, por ejemplo, en Gén 7,13 traduce: «in articulo diei illius» (véase, por el contrario, Gén 17,23). También en 2 Re 24,7; Is 5,1; Eclo 6,8 tiene frases difíciles de entender.

[135] Por ejemplo, en Dan 9,26, donde el TM dice: «y no tendrá», y la Vulgata: «et non erit eius populus, qui eum negaturus est»; véase también Gén 31,47; Jos 3,16; Job 14,4.

[136] Véanse, por ejemplo, Is 11,10; Hab 3,18: «Et exultabo in Deo Iesu meo», en lugar de «in Deo salvatore meo».

bes pluant iustum, aperiatur terra et germinet salvatorem», que literalmente debería más bien ser: «nubes pluant iustitiam, aperiatur terra et germinet salutem» = «lloved, nubes, la justicia; ábrase la tierra y produzca el fruto de la salvación». En la traducción de San Jerónimo se percibe una especie de tendencia a *solicitar* el texto, especialmente en los lugares mesiánicos, como, por otra parte, confiesa el mismo santo [137].

Los *nombres propios* hebreos a veces los traduce según su significación etimológica, como si se tratase de simples apelativos. Por ejemplo, en Gén 4,16: «Habitavit profugus in terra», en vez de traducir: «habitavit in terra Nod»; Gén 12,6: «convallis illustris», en lugar de «terebintus More»; Gén 41,45: «salvator mundi», por «Safnatpaneah». En otros lugares traduce sólo parte del nombre propio. En Is 7,3 tiene: «qui derelictus est Iasub», en lugar de «Searjasub». A veces se sirve de nombres totalmente diferentes de los empleados por el texto hebreo. Así en 2 Sam 21,19, la Vulgata dice: «Adeodatus, filius Saltus», en vez de traducir «Elchanan, filius Iaare» [138].

En algunos lugares emplea expresiones *populares, fabulosas* o *mitológicas*, que había oído a sus maestros hebreos. Al traducir, por ejemplo, Neh 9,7, escribe: «Eduxisti eum (Abraham) de igne Chaldaeorum», en lugar de «eduxisti eum de Ur Chaldaeorum» [139].

2.º Manifiesta siempre gran *reverencia* respecto de la versión latina antigua. Por este motivo conservó todo lo más que pudo el texto antiguo en donde no cambiaba el sentido, con el fin de no escandalizar a los fieles, que estaban acostumbrados a escuchar y leer la versión antigua. También tuvo en cuenta las otras versiones griegas antiguas [140]. Acude frecuentemente a la versión griega de Aquila, especialmente cuando se trata de saber el significado exacto de un término hebreo. De la versión de Símaco se sirve principalmente cuando le interesa

[137] Cf. *Comm. in Is* 11,10: ML 24,148s; ibid., 16,1: ML 24,171, etc.

[138] En otros varios lugares tiene también inexactitudes, como en Núm 24,24 y Ez 27,6: en donde traduce: «Italia», en vez de «Cittim» (= Chipre); en Deut 2,23, Jer 47,4, Am 9,7: «Cappadocia», en lugar de «Caphtor» (= Creta); Ez 30,14ss: «Alexandria», por «No» (= Tebas).

[139] La palabra *'ur* significa también *fuego*. El mismo Jerónimo nos da la razón de por qué tradujo de este modo: «Tradunt... hebraei... istiusmodi fabulam: Quod Abraham in ignem missus sit, quia ignem adorare noluerit, quem Chaldei colunt, et Dei auxilio liberatus de idololatria profugerit» *(Quaestiones in Gen* 11,28: ML 23,956). Cf. M. J. Lagrange, *St. Jérôme et la tradition juive dans la Genèse:* RB 7 (1898) 563-566; A. Condamin, *L'influence de la tradition juive dans la version de St. Jérôme:* RSR 5 (1914) 1-21; F. Stummer, *Einige Beobachtungen über die Arbeitsweise des Hier.:* Bi 10 (1929) 4-20; H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.358 n.489.

[140] Cf. F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel* (Paderborn 1928) p.99-105. El mismo San Jerónimo dice a este propósito: «De hebraeo transferens magis me Septuaginta interpretum consuetudini coaptavi, in his dumtaxat, quae non multum ab hebraicis discrepabant. Interdum Aquilae quoque et Symmachi et Theodotionis recordatus sum, ut nec novitate nimia lectoris studium deterrerem» *(Comm. in Ecl. Praef.:* ML 23,1011s).

conocer el sentido de todo un período o de un párrafo [141]. Y alaba repetidas veces esta traducción [142].

En ciertas ocasiones, San Jerónimo conservó la traducción dada ya por los Setenta, bien porque se sentía impulsado por la vieja costumbre, o bien porque por razón de la prisa no se le ocurría en aquellos momentos otra versión mejor [143]. En general se puede decir que el santo Doctor ejecutaba la traducción demasiado aprisa [144].

3.º Cuida también la *elegancia* de la *frase latina* [145]. Esta se manifiesta en el cuidado que pone en traducir la frase hebrea de acuerdo con la sintaxis latina; en el empleo de períodos, de expresiones, de palabras, elegantemente construidas. La verbosidad hebrea era expresada en un estilo latino sobrio y castizo [146]. Por razones de elegancia, una misma palabra hebrea, o frases hebreas idénticas, eran a veces traducidas por varios sinónimos aun en el mismo contexto [147]. Esto provoca en algunas ocasiones confusión y una cierta oscuridad del texto sagrado, que viene en detrimento de su inteligencia [148]. Los libros más elegantemente traducidos por San Jerónimo son los históricos, que, al mismo tiempo, muestran una gran fidelidad al texto original. Después se puede colocar la versión de Job, que también es muy digna de encomio. Los Profetas, tanto los mayores como los menores, son también bastante elegantes, aunque manifiestan más patentemente la índole hebraica del texto original. El libro de los Proverbios y el Cantar de los Cantares están fielmente traducidos, pero el estilo es menos pulido. El Salterio hebraico, con una dicción a veces un tanto dura, supera con mucho en fidelidad al Salterio galicano. El Eclesiastés, Tobías y Judit responden con menos fidelidad al texto hebraico [149].

4.º Se esfuerza con gran diligencia por hacer el texto

[141] Cf. San Jerónimo, *Comm. in Is* 13,10; 58,3; 63,3: ML 24,148ss.612; *Comm. in Ier* 11,9; 32,30; *Comm. in Ez* 16,12ss; *Comm. in Nah* 1,8: ML 25,378.1242.

[142] Cf. San Jerónimo, *Comm. in Is* 1,1; 63,3: ML 24,21.612.

[143] Cf. San Jerónimo, *Comm. in Is* 19,15: ML 24,185; *Comm. in Ez* 42: ML 25,414; A. Vaccari, *De Textu et Versionibus*, en *Institutiones Biblicae* I n.107.

[144] Cf. San Jerónimo, *Praef. in libros Salomonis:* ML 28,1241s; *Praef. in Tob, Praef in Idt:* ML 29,26.39; A. Vaccari, ibid., n.107.

[145] «Et hoc nos sequimur—dice San Jerónimo—ut ubi nulla est de sensu mutatio, latini sermonis elegantiam conservemus... Eadem igitur interpretandi sequenda est regula, quam saepe diximus, ut ubi non sit damnum in sensu linguae, in quam transferimus, et proprietas servetur» *(Epist.* 106 *ad Sumniam et Fretelam* 54: ML 22,856).

[146] Cf. Gén 28,10s; 39,19; 40,5; Rut 3,7.

[147] Por ejemplo, en Gén 1,3: «Dixitque Deus»; en el v.6 las mismas palabras: «Dixit quoque Deus»; en v.9: «Dixit vero Deus»; en el v.14: «Dixit autem Deus»; v.20: «Dixit etiam Deus».

[148] Cf. RSR (1911) 434-440; A. Condamin, *Un procédé littéraire de St. Jérôme dans sa traduction:* Miscellanea Geronimiana (Roma 1920) p.89-96.

[149] Cf. E. Dalpane, *Nuovo Lessico della Bibbia Volgata* (Florencia 1911); W. E. Plater-H. J. White, *A Grammar of the Vulgata Bible* (Oxford 1926).

sagrado *inteligible* [150]. En general se puede decir con razón que San Jerónimo ha logrado expresar fielmente el sentido del texto original. En la antigüedad no ha habido ningún otro autor que haya logrado captar tan certeramente el verdadero sentido del texto sagrado ni lo haya expresado tan felizmente como el Solitario de Belén [151]. Sin embargo, en algunos lugares no consiguió una perfecta fidelidad al texto original, en cuanto que a veces solicita más o menos el texto, especialmente en los lugares mesiánicos.

Por todo lo dicho, la versión de San Jerónimo, aunque no totalmente perfecta, merece que se le tribute suma autoridad [152].

4) *Texto hebreo usado por San Jerónimo.*—El texto hebreo del que se sirvió el santo Doctor para su versión latina era muy parecido al texto masorético, aunque no del todo semejante. Carecía de signos vocálicos, pues todavía no habían sido inventados por los masoretas [153]. Esto explica el que a veces San Jerónimo haya confundido un término con otro. Y la dificultad en leer o en entender el sentido de algunos lugares de los Libros Santos le forzó a consultar en ciertas ocasiones a algunos rabinos u hombres doctos judíos [154].

C) Historia de la Vulgata hasta el concilio de Trento (1546)

A medida que San Jerónimo iba haciendo su traducción latina del texto hebreo, iban creciendo también las críticas contra tal versión. Esta encarnizada oposición por parte de bastantes escritores de aquella época era provocada por la exagerada estima que tenían de la versión de los Setenta, de la que provenía la Vetus latina.

1. **Difusión de la Vulgata hasta el siglo VI.**—La revisión del Nuevo Testamento hecha por San Jerónimo por mandato del papa San Dámaso fue bien recibida por todos y pronto se hizo común en las iglesias latinas [155].

150 «Hoc unum scio—dice San Jerónimo—non potuisse me interpretari nisi quod ante intellexeram» (*Praef. in Iob:* ML 28,1081; cf. *Epist. ad August.* 19: ML 22,928; 28,1326; 29,39).

151 Cf. A. Vaccari, *De Textu et Versionibus*, en *Institutiones Biblicae* I n.107; EB n.465.

152 Cf. H. P. Smith, *The Value of the Vulgate O. T. for Textual Criticism:* Presbyterian and Reformed Review (1891) 216-234; E. von Dobschütz, *Studien zur Textkritik der Vulgata* (Leipzig 1894); L. Fonck, *De Hieronymo interprete eiusque versione quid censeant auctores recentiores:* Miscellanea Geronimiana (Roma 1920) p.69-87; A. Vaccari, *I fattori della esegesi geronimiana:* Bi 1 (1920) 457-480; E. F. Sutcliffe, *Notes on St. Jerome's Hebrew Text:* CBQ 11 (1949) 143-168.

153 Cf. San Jerónimo, *Epist. 74 ad Ruf.:* ML 22,680.

154 Cf. *Praef. in Iob:* ML 28,1081; *Praef. in Par iuxta LXX:* ML 29,401.

155 Cf. San Agustín, *De actis cum Fel. Man.* 1,3: ML 42,520s; *Epist.* 71 *ad Hieron.* 6: ML 33.243.

En cambio, la versión del Antiguo Testamento hecha sobre el texto hebreo encontró desde un principio acérrimos impugnadores y adversarios. Algunos de éstos tal vez combatieron la versión de San Jerónimo por envidia; pero otros se mostraron contrarios a la nueva versión impulsados por un ardiente amor a la Iglesia de Dios. La casi totalidad de los escritores de aquella época profesaban una extraordinaria reverencia a la traducción de los Setenta, por el hecho de que bastantes Padres la habían tenido por inspirada [156], y, además, temían que la nueva versión de Jerónimo produjera perturbación entre los fieles cristianos. De esta cerrada oposición se queja muchas veces el santo en sus escritos, viéndose obligado, en casi todos los prefacios de los libros y en muchas de sus cartas, a defenderse contra sus detractores [157].

a) *Adversarios de la nueva versión.*—Tirannus *Rufino* († 410) fue el más acérrimo de los impugnadores de la versión jeronimiana. Llegó incluso a llamar a San Jerónimo hereje y falsificador de las Sagradas Escrituras, porque se había atrevido a rebajar la autoridad de la versión griega de los Setenta, aprobada por los mismos apóstoles [158].

En el Africa proconsular hubo una comunidad cristiana de una cierta diócesis que se rebeló contra su obispo por haber introducido en la Iglesia la nueva versión [159].

San Agustín trató de disuadir a San Jerónimo de que no llevara a cabo la traducción del hebreo, sino que corrigiese el texto ya existente de los Setenta [160]. Consideraba, en efecto, la nueva versión como poco oportuna, pues los fieles estaban acostumbrados a la antigua versión latina, que provenía del griego de los Setenta [161]. Sin embargo, San Agustín, hacia el año 426, es decir, siete años después de la muerte de San Jerónimo, emplea en algunos lugares de sus escritos la nueva versión del hebreo [162].

[156] Cf. SAN JUSTINO, *Apol.* I 31: MG 6,376; SAN IRENEO, *Adv. Haer.* 3,21,2: MG 7,947s; CLEMENTE ALEJ., *Strom.* 1,22: MG 8,893; SAN CIRILO DE JER., *Catech.* 4,34: MG 33,497; SAN AMBROSIO, *Enarr. in Ps* 43 n.74: ML 14,1123; SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei* 15,14,2; 18,43; ML 41,455.604.

[157] «Cogor—dice Jerónimo—per singulos Scripturae libros adversariorum respondere maledictis: qui interpretationem meam reprehensionem LXX interpretum criminantur» (*Praef. in Iob*: ML 28,1137-1138; cf. *Praef. in Pent*: ML 28,152).

[158] «Quis praesumpserit—dice Rufino—sacras sancti Spiritus voces et divina volumina temerare? Quis praeter te divino muneri et Apostolorum hereditati manus intulerit?» (*Apol. in Hieronymum* 2,32: ML 21,611).

[159] Cf. SAN AGUSTÍN, *Epist.* 71 *ad Hieronymum* 4-5: ML 33,242s.291.

[160] Cf. SAN AGUSTÍN, ibid.: ML 33,242s; *Epist.* 82 *ad Hieronymum* 35: ML 33,291.

[161] «Hi qui me invidere puntant—dice San Agustín—utilibus laboribus tuis, tandem... intelligant propterea me nolle tuam ex hebraeo interpretationem in ecclesiis legi, ne contra LXX auctoritatem... aliquid proferentes, magno scandalo perturbemus plebes Christi» (*Epist.* 82 *ad Hieron.* 35).

[162] Cf. *De doctr. christ.* 4,16: ML 34,96s.

b) *Partidarios de la versión de San Jerónimo.*—En contraste con la firme oposición de muchos, se sabe con qué alegría y alborozo recibieron la nueva versión del hebreo algunos amigos de San Jerónimo. Entre éstos sobresale *Sofronio*, sacerdote, que tradujo en lengua griega muy elegante el Salterio y los Profetas, que Jerónimo había traducido al latín [163]; y *Lucinio Bético*, que, según afirma el mismo San Jerónimo, mandó hacia el año 398 desde España a Palestina varios amanuenses para que le copiasen la versión del santo y se la llevasen [164].

Con el tiempo, la oposición comenzó a disminuir, y pronto muchos varones doctos comenzaron a hacer uso de la traducción jeronimiana. San Agustín, por ejemplo, que en un principio había visto con malos ojos la nueva versión, al final de su vida ya la alaba y se sirve de ella en diversas ocasiones [165]. La causa de esta penetración lenta, pero firme, de la versión jeronimiana se ha de buscar en la superior calidad de la misma, que le permitía ir suplantando a las demás. Sin embargo, todavía tuvo que luchar durante dos siglos con las otras versiones latinas ya existentes.

c) *Difusión de la nueva versión.*—Fue diversa según las regiones e incluso según los libros. A partir del siglo v muchos hombres doctos tanto de las Galias como de España comenzaron a preferir la nueva versión a las antiguas y a usarla en sus escritos [166]. Así sucede, por ejemplo, con *Casiano* († 435), que llama expresamente a la nueva versión *emendatior translatio* [167].

En el siglo VI todavía coexisten y se usan indistintamente la Vetus latina y la versión jeronimiana. Pero, a causa de la mayor calidad y perfección de la traducción de San Jerónimo, ésta se fue divulgando e imponiendo más y más en Italia, España y las Galias. En Italia, los Pontífices romanos y la mayoría de los obispos todavía retenían en el siglo VI la antigua versión latina; pero algunos comenzaron ya en este tiempo a

[163] Cf. SAN JERÓNIMO, *De viris illustr.* 134: ML 23,716.

[164] En su *Epist.* 71 *ad Lucinium Baeticum* 5: ML 22,671, dice San Jerónimo: «Canonem hebraicae veritatis, excepto Octateucho, quae nunc in manibus habeo, pueris tuis et notariis dedi describendum». Y en la *Epist.* 75 *ad Theodoram viduam* 4: ML 22,688, alaba el entusiasmo de Lucinio por su nueva versión con estas palabras: «Ego in illo magis laudabo fervorem et studium Scripturarum. Quo ille desiderio opuscula nostra flagitavit, et missis sex notariis, quia in hac provincia latini sermonis scriptorumque penuria est, describi sibi fecit quaecumque ab adolescentia usque in praesens tempus dictavimus».

[165] Cf. SAN AGUSTÍN, *De doctr. christ.* 4,15: ML 34,96; *De civ. Dei* 18,43: ML 41,603, etc.

[166] Esto se deduce con bastante claridad de los testimonios de los escritores eclesiásticos de aquella época, como San Euquerio de Lyón († 450-455), San Próspero de Aquitania († 463), San Vicente de Lerín († 450) y de otros. Ver estos testimonios en H. HODY, *De Bibliorum textibus originalibus, versionibus graecis et latina vulgata* (Oxford 1705) p.397. Cf. R. CORNELY-A. MERK, *Introductionis in S. Scripturae libros compendium* (París 1934) n.92; A. DOLD, *Neue Teile der ältesten Vulgata-Evangelienhandschrift aus dem 5 Jahrhundert:* Bi 22 (1941) 105-146.

[167] Cf. CASIANO, *Collationes Patrum* XXIII c.8 hacia el final: ML 49,1259.

usar ambas versiones. Así sucede con San León Magno († 461). *M. Aurelio Casiodoro* († 575) fue el gran difusor de la versión de San Jerónimo en Italia [168] y en la Galia meridional, en donde era usada ya desde mediados del siglo V. Gracias al celo de Casiodoro y al influjo de *San Gregorio Magno* († 604), que la emplea en la *Expositio in librum Iob*, y de la cual dice: «Sedes apostolica, cui Deo auctore praesideo, utraque *(versione)* utitur» [169], comenzó a prevalecer la nueva versión jeronimiana en Italia a fines del siglo VI. En España, a principios del siglo VII, todas las iglesias habían recibido y usaban la versión de San Jerónimo, como atestigua explícitamente *San Isidoro de Sevilla* († 636): «Cuius (Hieronymi) editione generaliter omnes ecclesiae usquequaque utuntur» [170]. Y en su obra *De Etymologiis* la alaba en estos términos: «Nam est verborum tenacior et perspicuitate sententiae clarior» [171]. *San Beda el Venerable* († 735) se sirve ya poco de la antigua versión latina, y generalmente emplea la de San Jerónimo, que llama *nuestra edición*, y de ella dice: «Nos per beati interpretis Hieronymi industriam puro hebraicae veritatis fonte potamur» [172].

Hacia fines del siglo VIII la versión de San Jerónimo se hace comunísima y llega de esta forma a ser aceptada por todas las iglesias latinas [173]. Esto explica el que Walafrido Strabón (s.IX) afirme que toda la Iglesia romana usaba la traducción de San Jerónimo, aunque no en todos los libros [174]. De este modo, el uso de la Vulgata en la Iglesia latina fue ganando terreno poco a poco, hasta llegar a suplantar totalmente a la antigua versión latina. Sin embargo, todavía ambas versiones lucharon durante mucho tiempo por la supremacía. Esto explica el que existan códices manuscritos, como, por ejemplo, el codex *Sangermanensis, Claromontanus, Colbertinus* (s.XII) y otros, que presentan un texto tomado en parte de la Vetus latina y en parte de la Vulgata. También hay códices, principalmente británicos e hibérnicos, en los que el texto de la Vulgata aparece sembrado de lecciones de la Vetus latina, introducidos por los amanuenses y por los correctores.

168 Cf. A. Amelli, *Cassiodoro e la Volgata* (Grottaferrata 1917).

169 Cf. *Epist. ad Leandrum* 5: ML 75,516. Sin embargo, él personalmente parece que prefiere la versión de San Jerónimo, pues escribe: «Quia haec nova translatio ex hebraeo nobis... cuncta veribus transfudisse perhibetur, credendum est, quidquid in ea dicitur» *(Moralia* 20,32,62: *In Iob* 30,21: ML 76,174).

170 Cf. *De eccles. officiis* 1,12,8: ML 83,748.

171 Cf. *Etymol.* 6,4,5: ML 82,236.

172 Cf. *Hexaemeron* l.1: ML 91,52B.57D; *Super Parabolas Salomonis* l.2: ML 91,1010.

173 Cf. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (Nancy 1893); J. Chapman, *Notes on the Early History of the Vulgate Gospels* (Oxford 1908); H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du Texte de la Vulgate* (Roma-París 1922); A. Vaccari, *La Bibbia nell'ambiente di S. Benedetto:* Bi 29 (1948) 321-344.

174 Cf. Walafrido Strabón, *Translatores Bibliorum:* ML 113,26.

2. **Diversas recensiones de la Vulgata hasta el siglo XVI.**—La rápida difusión de la Vulgata fue una de las causas principales de la pérdida de su pureza primitiva, porque «cuanto más es copiado un texto, más se lo deforma» [175]. A esto hay que añadir la existencia y la concurrencia simultánea de la Vetus latina y de la Vulgata, que no favoreció la transmisión pura de ninguna de las dos. De esta lucha secular entre ambas versiones salió victoriosa la traducción de San Jerónimo, pero también ella sufrió diversas heridas que la desfiguraron un tanto.

Las *causas* que influyeron en la corrupción de la Vulgata fueron varias. En primer lugar, las *interpolaciones* que pasaron de las antiguas versiones a la nueva. Estas interpolaciones afectaron principalmente a los libros de Samuel y de los Proverbios en el Antiguo Testamento, y a los Evangelios en el Nuevo [176]. Una segunda causa origen de corrupciones la constituyen las *glosas* explicativas colocadas al margen del texto. También se ha de contar entre las causas corruptoras de la Vulgata la propensión de los correctores a introducir en el texto lecciones *más fáciles* de entender [177].

Esto hizo que la Vulgata perdiera en el transcurso de los siglos su pureza original. Un ejemplo típico de esta corrupción lo tenemos en el *Codex Cavensis* (s.VIII), perteneciente a la recensión de Peregrino, obispo español que vivió entre los años 450-500, el cual presenta en bastantes lugares un texto mixto formado con lecciones de la Vetus latina y de la Vulgata. Incluso en la Vulgata actual se encuentra un ejemplo interesante de lección mixta. Es el texto de 2 Sam 1,18-19: «Considera Israel, pro his qui mortui sunt super excelsa tua vulnerati» (esta primera parte pertenece a la Vetus latina); después continúa: «Inclyti Israel, super montes tuos interfecti sunt» (esto está tomado de la Vulgata). Téngase en cuenta que ambas partes constituyen la traducción de un solo versículo del texto hebreo.

Las corrupciones que sufrió la Vulgata y los remedios que se adoptaron para hacer desaparecer este mal fueron diferentes según las regiones. De ahí que los doctos distingan varias recensiones, llevadas a cabo en distintas partes, de las cuales se conservan diversos manuscritos, que los críticos suelen dis-

[175] Cf. H. QUENTIN, *La Vulgate à travers les siècles et sa révision actuelle* (Roma 1926) p.5.

[176] Cf. C. VERCELLONE, *Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis* I-II (Roma 1860 y 1864), véase principalmente vol.2 p.XIIs; A. VACCARI, *De Textu*, en *Institutiones Biblicae* I n.115.

[177] Estas causas son casi las mismas que recuerda el mismo San Jerónimo en su *Praefatio ad Damasum in 4 Evangelia*: ML 29,528.

tribuir por familias [178]. Entre los testimonios más antiguos y mejores de la Vulgata que muestran las diferentes familias, tenemos bastantes códices, que S. Berger [179] «divide—según el lugar de origen—en hispánicos e hibérnicos, en cuanto que ofrecen características totalmente distintas. Desde España, por el valle del Ródano, y desde Inglaterra penetraron en las Galias aquellos diversos tipos de códices. Además hay que tener presente la existencia de otro centro de difusión de la Vulgata en la Europa central por medio de los manuscritos de San Galo, y en Italia septentrional por medio principalmente del monasterio Bobiense» [180]. Según esto habría que distinguir las siguientes familias: *hispánica, hibérnica, gálica* e *itálica*.

a) *Primeros intentos de revisión*.—Uno de los primeros que, ya en el siglo VI, reconoció la necesidad de corregir la Vulgata, purificándola de los errores que se habían deslizado en ella, fue *Víctor de Capua* († 554), obispo, que hacia el año 541 llevó a cabo en Italia una armonía de los Evangelios semejante al *Diatessaron* de Taciano. Para la composición de esta armonía se sirvió del texto de San Jerónimo en lugar de la Vetus latina. Su obra se ha conservado en el *Codex Fuldensis* (F), corregido por el mismo Víctor de Capua entre los años 541-546, que es uno de los códices más antiguos de todo el Nuevo Testamento, llevado a Fulda por San Bonifacio, el apóstol de Alemania.

Mucho más importante es, en este aspecto, *M. Aurelio Casiodoro* († 575), fundador y abad del monasterio de Vivari, en Calabria, que en su libro *Institutiones divinarum et humanarum lectionum* [181] da a sus monjes sabias normas para la copia de los ejemplares de la Vulgata. El mismo Casiodoro intentó la corrección de la Vulgata, revisando el texto jeronimiano a base de los mejores ejemplares que había podido encontrar. Su obra, tal como él nos la describe, abarcaba los objetivos siguientes: reunir en un solo volumen todo el Antiguo y Nuevo Testamento jeronimiano [182]. Antes de Casiodoro era muy raro encontrar toda la Biblia latina de San Jerónimo en un solo volumen. Se propuso también confrontar diligentemente el texto jeronimiano con los más antiguos ejemplares de la ver-

[178] Cf. A. VACCARI, *De Textu et Versionibus*, en *Institutiones Biblicae* I n.115.

[179] Cf. S. BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (Nancy 1893) p.8-59; H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*. I. *Octateuque*: Collectanea Biblica Latina 6 (Roma 1922).

[180] Cf. J. M. VOSTÉ, *De latina Bibliorum versione quae dicitur Vulgata* (Roma 1927) p.14.

[181] Se encuentra en MIGNE: ML 70,1105-1150. Fue editado por R. A. B. Mynors (Oxford 1937).

[182] Cf. CASIODORO, *Institutiones divinarum et humanarum lectionum* 12: ML 70-1124.

sión del Solitario de Belén [183]. Conservó los títulos antiguos donde ya existían, y añadió otros nuevos con el fin de indicar el argumento de los capítulos [184]. Mantuvo igualmente la disposición de la escritura en forma colométrica allí donde ya existía [185]. Este texto *casiodoriano* parece que fue llevado posteriormente a Inglaterra, y allí divulgado principalmente en los monasterios del norte y de Irlanda [186]. De allí proviene precisamente el *Codex Amiatinus* (A), considerado como el mejor de la familia alcuina [187].

Otro personaje importante en la historia de la Vulgata, por haber hecho una recensión completa de ella, es el obispo español *Peregrino*, de sede y época desconocidas, que algunos autores identifican con el monje *Baquiario*, de fines del siglo IV [188]. La recensión de Peregrino se difundió mucho en España. Se ha conservado principalmente en el *Codex Cavensis* (s.VIII) [189] y en el *Codex Legionensis* (s.X) [190], cuyo texto está probablemente relacionado con los ejemplares entregados por San Jerónimo a los secretarios de Lucinio Bético [191]. Las notas *características* de la recensión de Peregrino son las siguientes: dispone los Libros Sagrados según el orden en que los coloca el prólogo «galeato»: Ley, Profetas, Hagiógrafos. Contiene los libros deuterocanónicos, que llama *eclesiásticos*, pero los coloca fuera del canon hebreo. A cada uno de los libros antepone el prólogo de San Jerónimo, e incluso los prólogos de la recensión hexaplar, si existen. En el libro de los Proverbios añade al texto o pone al margen los versículos de la Vetus latina, principalmente de la hexaplar. Al principio de la mayor parte de los libros coloca sumarios o capítulos. Finalmente, en las Epístolas de San Pablo corrige los cánones priscilianos, purificándolos de los errores heréticos que contenían [192].

[183] Cf. CASIODORO, ibid.: ML 70,1109.

[184] Cf. ibid.: ML 70,1112.1114.

[185] Cf. A. VACCARI, *De Textu et Versionibus*, en *Institutiones Biblicae* I n.116.

[186] Cf. A. AMELLI, *Cassiodoro e la Volgata* (Grottaferrata 1917).

[187] Cf. H. J. CHAPMAN, *The Codex Amiatinus and Cassiodorus*: RevBen 38 (1926) 139-150; 39 (1927) 12ss; H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. I. Octateuque*: Collectanea Biblica Latina 6 (Roma 1922) p.444-449.

[188] Cf. J. M. BOVER, *Bachiarius Peregrinus?*: EstEcl 1 (1928) 361-366; ID., *La Vulgata en España*: EstBíbl (1941) 11-40.167-185.

[189] Cf. D. DE BRUYNE, *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*: RevBen 31 (1914-1919) 378-401.

[190] Es importante la suscripción final del Codex Legionensis 2, que termina con esta frase: «Amen, et peregrini f. o karissimi memento». De las cuales parece deducirse que el arquetipo del Legionensis fue un ejemplar escrito por Peregrino. La frase citada, puesta al final del Apocalipsis, prueba que Peregrino hizo una edición completa de toda la Biblia jeronimiana (J. M. BOVER, *La Vulgata en España*: EstBíbl [1941] 24.26 n.4).

[191] Cf. SAN JERÓNIMO, *Epist. 71 ad Lucinium Baeticum* 5: ML 22,671. Lucinio era un obispo que había convertido su casa en un monasterio de ascetas y de estudiosos de la Sagrada Escritura. Su ocupación principal era leer los Libros Sagrados y los autores eclesiásticos. Llevado por el deseo ardiente de conocer mejor las Escrituras, mandó a Belén a varios amanuenses suyos para que le copiasen la nueva versión de San Jerónimo y se la trajesen (A. VACCARI, *Alle origini della Volgata*: CivCatt [1915,4] 418).

[192] Cf. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* 18,109-147.

Algunos autores atribuyen también a *San Isidoro de Sevilla* († 636) una nueva recensión de la Vulgata, que se supone representada por el *Codex Toledano* (s.x). Sin embargo, parece que la obra de San Isidoro no fue propiamente una recensión al estilo de la de Alcuino, sino más bien una edición de Biblia parecida a la que unos dos siglos antes había ejecutado Peregrino. Esta Biblia, distinta de la de Peregrino, que se hizo en España durante el período visigótico, ha de atribuirse con toda probabilidad a San Isidoro. Es posible que el santo Doctor utilizase para dicha edición la de Peregrino, o tal vez se sirviera de los códices de Lucinio Bético. No carece, en efecto, de fundamento la hipótesis que supone que los códices de Lucinio pudieron servir de base a la edición isidoriana. Esta parece se hizo en Sevilla, pues el códice Toledano fue escrito allí; y los códices de Lucinio debían de ser conocidos indudablemente en Sevilla. El códice Toledano, representante por excelencia de la edición isidoriana, contiene elementos característicos de la recensión de Peregrino y otros que lo diferencian de la obra peregriniana, como, por ejemplo, la ausencia casi total de las interpolaciones hexaplares, propias de la revisión de Peregrino [193].

b) *Recensión de Alcuino.*—Hacia fines del siglo VIII, el emperador Carlomagno se decidió a emprenden la obra de corrección y de propagación de la Vulgata. Con este fin encargó a Alcuino, inglés de origen (de York) y abad del monasterio de Tours (Francia), la revisión de la Vulgata [194]. En la escuela de su monasterio llevó a cabo la nueva corrección, entre los años 797-801, sirviéndose para ella de óptimos códices. Con lo que logró eliminar no pocas interpolaciones que se habían deslizado en el texto de la Vulgata de la antigua versión latina. Terminada felizmente la obra, pudo ofrecer al emperador Carlomagno, el día de Navidad del año 801, un ejemplar de la Biblia corregida [195]. La recensión tenía las siguientes *características:* el texto-base empleado por Alcuino estaba tomado de códices ingleses, muy parecidos al *Codex Amiatinus,* exentos generalmente de lecturas interpoladas de la Vetus latina. En cuanto a la gramática y a la ortografía, presentaba un texto más correcto. Antepone a toda la Biblia de San Jerónimo la *Epistula ad Paulinum,* de este mismo santo [196]. El orden de los Libros Sagrados está tomado de la misma *Epistula ad Pau-*

[193] Cf. J. M. BOVER, *La Vulgata en España:* EstBíbl 1 (1941) 28-29.31.39.

[194] Alcuino murió el año 804 en olor de santidad. Cf. A. KLEINCLAUSZ, *Alcuin* (París 1948).

[195] Cf. ALCUINO, *Epist.* 43 *ad Carolum Magnum:* ML 100,208; ID., *Comm. in* Io l.6: ML 100,923; ID., *Epist.* 135 *ad Nathanaelem:* ML 100,375.

[196] SAN JERÓNIMO, *Epist.* 53 *ad Paulinum:* ML 22,540-549.

linum: Job delante de Reyes, los Profetas delante de los Salmos y de los libros Sapienciales. A cada uno de los libros antepone el prefacio de San Jerónimo y una cierta serie de capítulos o sumarios.

La recensión de Alcuino, que presentaba la versión de San Jerónimo casi totalmente pura, se difundió bastante por todo el imperio carolingio, pues el mismo Alcuino hizo componer muchos ejemplares de su revisión para mandarlos como regalo a los príncipes y a las iglesias [197].

Los *códices* principales de la recensión de Alcuino son los siguientes: el *Rorigonis* (París, Bibl. Nat. 3), que es considerado por H. Quentin como el principal de la familia alcuina. El *Vallicellianus* (Bibl. Vallicell. Roma, B 6), que para otros muchos críticos es el mejor de todos. Hay, sin embargo, críticos que consideran el *Turicensis* (Zürich, Bibl. Cant, C. 1) como el más importante. El *Karolinus* (Mus. Brit., Add. 10546) y el *Paulinus*, que se conserva en la abadía de San Pablo Extramuros de Roma.

c) *Recensión de Teodulfo.*—Por la misma época, y bajo el impulso dado por el emperador Carlomagno, *Teodulfo*, obispo de Orleáns (Francia) y de origen visigodo († 821), llevó a cabo otra revisión de la Vulgata. Para hacerla se sirvió de manuscritos españoles, que contenían probablemente el texto de la corrección ejecutada por Peregrino. Esta nueva recensión no fue tan acertada como la precedente y se difundió menos [198]. Tuvo que ceder el puesto relativamente pronto a la de Alcuino; sin embargo, contaminó con interpolaciones a la recensión alcuina.

Las notas *características* de la revisión teodulfiana son éstas: conserva el orden hispánico de los libros [199]. No siempre emplea un texto homogéneo, pues tiene a veces adiciones tomadas de la Vetus latina e incluso de glosas. Anota al margen las lecciones variantes [200].

Los *códices* de esta recensión son pocos. Los más importantes son éstos: el *Parisinus 9380*, llamado antes Mesmiano; el *Parisinus 11937*, que antes fue designado con el nombre de Sangermanense pequeño (= Gep). El *Aniciensis* (Le Puy, catedral) y el *Hubertianus* (Mus. Brit. Add. 24142).

d) *Otras recensiones menores.*—Aunque la recensión de Alcuino era óptima, sin embargo, comenzó, poco tiempo des-

[197] Cf. ML 101,727ss; S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge* (Nancy 1893) p.185-299; H. de Sainte-Marie, *Sti. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos:* Collectanea Biblica Latina (Roma 1954) p.XXXVII-XXXIX.

[198] Cf. L. Delisle, *Les Bibles de Théodulfe* (París 1879); S. Berger, o.c., p.145-184; H. de Sainte-Marie, o.c., p.XXIX-XXXVI.

[199] Cf. ML 105,299-307.

[200] Cf. A. Vaccari, *De Textu et Versionibus*, en *Institutiones Biblicae* I n.118; D. de Bruyne, *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*. B: *L'édition de Peregrinus:* RevBen 31 (1914-1919) 378-401; E. Power, *Corrections from the Hebrew in the Theodulphian mss. of the Vulgate:* Bi 5 (1924) 233-258.

pués de la muerte de su autor, a corromperse con interpolaciones provenientes de la Vetus latina y con otros elementos procedentes de los manuscritos españoles [201]. Por esta razón, a finales del siglo IX se sintió la necesidad de corregir de nuevo el texto de la Vulgata. A esta obra de corrección se dedicaron varios hombres célebres por su ciencia y virtud en los siglos X al XII. Son dignos de mención los siguientes:

San Dunstán († 998), arzobispo de Canterbury, que transcurrió parte de su vida «leyendo las divinas Escrituras y corrigiendo sus códices» [202].

San Pedro Damián († 1072) se preocupó de llevar a cabo, para uso de sus monjes de Fonte Avellana, la corrección de un ejemplar completo de los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento. Esta revisión fue, como dice el mismo San Pedro Damián, «rápida y en consecuencia, no muy exacta» [203].

San Lanfranco († 1089), arzobispo de Canterbury, «viendo—como se lee en una antigua biografía suya—todos los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento demasiado corrompidos, determinó corregirlos según la fe ortodoxa» [204].

San Esteban Harding († 1134), tercer abad cisterciense, quiso tener un texto bíblico único y óptimo para uso de sus monjes. Con este fin coleccionó diversos códices, haciendo transcribir un ejemplar en el cual se contenían las diferentes lecciones que aparecían en los diversos códices. Más tarde, ante la duda de si estas lecturas añadidas serían auténticas, hizo que algunos judíos doctos confrontasen el texto latino con el hebreo. Y según las respuestas de estos sabios suprimió «todo lo que era superfluo» [205].

Nicolás Maniacoria († 1145), diácono de San Lorenzo in Damaso (Roma), bajo el pontificado de Lucio II, también se dedicó a comparar con el texto hebreo varios códices discordantes, llegando así a componer una Biblia corregida. Parece que su revisión no tuvo ningún influjo en la historia posterior de la Vulgata [206].

e) *La Biblia Parisiense.*—Estos diversos intentos de corrección demuestran cuán corrompido estaba el texto y cuán necesaria se juzgaba su revisión. En el siglo XII difícilmente se podían encontrar dos manuscritos idénticos. Las corrupciones del texto jeronimiano consistían principalmente en interpolaciones y adiciones. En todas partes se notaba una tendencia a componer textos y códices plenos.

[201] Cf. A. VACCARI, *Bibbia*, en *Enciclopedia Italiana*, de TRECCANI, 6 (1930) p.898.
[202] Cf. *Vita* 34: ML 137,443.
[203] Cf. *Opusc. 14: De ordine Eremitarum et facultatibus Eremi Fontis Avellani*: ML 145, 334; véase C. VERCELLONE, *Variae lectiones* I p.LXXXVII.
[204] Cf. *Vita Beati Lanfranci* 15: ML 150,55.
[205] Cf. *Censura de aliquot locis Bibliorum*: ML 166,1373-1376; P. MARTIN, *Saint Etienne Harding et les premiers recenseurs de la Vulgate, Théodulfe et Alcuin*: Revue des Sciences Ecclésiastiques 54 (1886,2) 511-561; 55 (1887,1) 1-44.97-115.213-238; T. HÜMPFNER, *Die Bibel des hl. Stephan Harding*: Cistercienser Chronik 29 (1917) 73-81.
[206] Cf. A. WILMART, *Nicolas Manjacoria Cistercien à Trois-Fontaines*: RevBen 33 (1921) 136-143; R. WEBER, *Deux préfaces au Psautier dues a Nicolas Maniacoria*: RevBen 63 (1953) 3-17.

Pero como la autoridad de las revisiones particulares no bastaba para restablecer la uniformidad del texto, porque su influencia estaba limitada a ciertas regiones, se pensó en la Universidad de París, allá por el siglo XIII, en la conveniencia de formar un texto de la Vulgata uniforme, que serviría como ejemplar normal, uniforme y cómodo para los estudiantes de teología. Este texto así formado se designó con el apelativo de *Biblia Parisiense* [207]. Contiene el texto de la recensión de Alcuino, pero aumentado con interpolaciones tomadas de otras recensiones y corregido con poco acierto [208]. Las notas *características* de la *Biblia Parisiense* son: el mismo orden de los libros de nuestras Biblias actuales y la división en capítulos, que fue hecha por Esteban Langton († 1228), gran canciller de la Universidad de París, y que ha sido conservada casi íntegramente en nuestra Vulgata.

Sin embargo, debido a la transcripción frecuentísima que se hacía de la *Biblia Parisiense*, pronto comenzaron a aparecer de nuevo interpolaciones y glosas que en breve tiempo la desfiguraron. A esto se refería Rogerio Bacon († 1294) cuando escribía: «El texto se halla, en su mayor parte, horriblemente alterado en el ejemplar divulgado, es decir, en el parisiense» [209]. Del mismo modo que Rogerio Bacon, se quejan muchos otros escritores de aquella época. Esto motivó la aparición de los *Correctorios bíblicos*.

f) *Correctorios bíblicos.*—Fueron hechos con el intento de restaurar el texto original de la Vulgata. Los correctorios solían llevar anotadas al margen del texto las lecciones variantes de los códices hebreos, griegos, latinos, y las lecciones tomadas de los Padres, con la indicación de las lecciones que habían de ser retenidas, rechazadas o corregidas. Fueron varios los correctorios hechos por los PP. Dominicos y los Franciscanos. El más antiguo correctorio, sin embargo, parece haber sido hecho por la Universidad de París entre los años 1228-1230.

Entre los *Dominicos* se llevaron a cabo diversos correctorios. El primero fue hecho hacia el año 1236 por los teólogos del convento Senonense, logrando hacer realidad el deseo de la Orden de Santo Domingo expresado en el Capítulo general

[207] Cf. P. Martin, *Le texte parisien de la Vulgate latine*: Mus 8 (1889) 444-466; 9 (1890) 55-70.301-316.

[208] En la Biblia Parisiense es donde primeramente aparece la división de la Sagrada Escritura *en capítulos*. La división *en versículos* fue ejecutada por el dominico Santes Pagnino, que la aplicó primeramente a una versión suya del Antiguo y del Nuevo Testamento, publicada en 1528. Roberto Estienne hizo otra nueva división en versículos para el Nuevo Testamento el año 1555.

[209] «Quintum peccatum est maius omnibus praedictis. Nam textus est pro maiori parte corruptus horribiliter in exemplari vulgato, hoc est Parisiensi». Cf. P. Martin, *La Vulgate latine au XIII siècle d'après Roger Bacon* (París 1888) p.13 n.1.

de la misma Orden del año 1236. Por eso se le llama *Correctorio Senonense.* No obstante, en el Capítulo general del año 1256 se ordenó que se dejase el *Correctorio Senonense* y, en su lugar, se usase el *Correctorio Parisiense,* elaborado por Hugo de San Caro († 1263) y otros teólogos dominicos del convento de Santiago de París [210]. Este correctorio ha sido llamado el *Correctorio de los Dominicos* [211].

Los *Franciscanos Menores* también publicaron varios correctorios. El más famoso fue el *Correctorio Sorbónico* [212], atribuido a Guillermo Brito († 1356), que sigue más o menos los principios de Hugo de San Caro y, en consecuencia, se distingue poco del *Correctorio de los Dominicos.* Guillermo de Mara († 1298) llevó a cabo el llamado *Correctorio Vaticano* [213], siguiendo óptimos principios críticos: no corrigió el texto según el original hebreo—como había hecho Hugo de San Caro—, sino confrontándolo con los códices antiguos de la Vulgata [214]. El gran promotor de la Vulgata entre los Franciscanos fue, sin embargo, Rogerio Bacon († 1294), varón muy docto en su tiempo. Este habla bastante desfavorablemente de los correctorios bíblicos [215], considerándolos como ocasión de nuevas corrupciones de la Vulgata. Por este motivo, propuso al papa Clemente IV que ordenase, con la autoridad de la Sede Apostólica, la restitución del texto auténtico de San Jerónimo por medio de un trabajo de corrección [216].

Los correctorios bíblicos hubieran podido ser un magnífico medio para la corrección de la Vulgata. Pero como fueron lle-

[210] Hugo de San Caro, para corregir la Vulgata, no acudio a los manuscritos antiguos de San Jerónimo, sino a los textos originales hebreo y griego. El P. H. Denifle, refiriéndose a los correctorios dominicanos, dice: «Distinta de esta corrección (la Senonense = Sens)... es la corrección Parisiense del cardenal Hugo de San Caro, que nos ha sido conservada compendiosamente en ocho manuscritos, y otra corrección, también de los dominicos, contenida en cuatro volúmenes de la Bibl. Nat. de París (mss. lat. 16719-16722), que tomó muchas cosas del Correctorio Senonense» *(Die Handschrift der Bibelcorrectorien des 13 Jahrhunderts:* Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters I [1888] 317; IV 263-311.471-601).

[211] Cf. Cod. Vat. Ottob. 293, del siglo XIII-XIV; C. Vercellone, hablando de estos trabajos de los dominicos, afirma: «Si deve all'Ordine dei Predicatori la gloria d'avere pel primo rinnovato nella Chiesa gli esempi illustri di Origene e di S. Girolamo nel coltivare con fervido studio la critica sacra» *(Dei Correttori Biblici della Biblioteca Vaticana:* Dissertazioni accademiche [1868] p.48).

[212] Cf. Bibl. Nat. París lat. 15554, del siglo XIV. Lo describe R. SIMON, *Histoire critique des versions du Nouveau Testament* (Rotterdam 1690) II c.9,114-121.

[213] Cf. Cod. Vat. lat. 3466, del siglo XIII. Véase J. M. VOSTÉ, *De latina Bibliorum versione quae dicitur Vulgata* (Roma 1927) p.17-18.

[214] Cf. C. VERCELLONE, o.c., III p.35-56.

[215] «Et in hoc aggravatur—dice él—haec corruptio, quod quilibet corrigit pro sua voluntate. Nam quilibet lector in ordine Minorum corrigit, ut vult, et similiter apud Praedicatores, et eodem modo saeculares. Et quilibet mutat, quod non intelligit, quod non licet facere in libris poëtarum» *(Opus tertium,* editado por J. S. BREWER [Londres 1859] p.93).

[216] Cf. TH. WITZEL, *De Fr. Rogero Bacon eiusque sententia de rebus biblicis* (Quaracchi 1910); P. MARTIN, *La Vulgate latine au XIII siècle d'après Roger Bacon:* Mus 7 (1888) 88-107. 169-196.278-291.381-393; A. GASQUET, *English Biblical Criticism in the Thirteenth Century:* Dublin Review 122 (1898) 1-21; A. G. LITTLE, *Roger Bacon Essays Contributed by Various Writers on the Occasion of the Commemoration of the Seventh Centenary of his Birth* (Oxford 1914).

vados a cabo sin un plan determinado y sin la aprobación de la Iglesia, contribuyeron poco a la corrección del texto jeronimiano. El cual continuaba corrompiéndose cada día más. Esta es la causa de que los escritores de los siglos XIV y XV se quejen, con frecuencia amargamente, de la corrupción del texto sagrado. Entre éstos destaca Nicolás de Lyra († 1340), uno de los mejores escrituristas de su tiempo; Pedro de Aliaco († 1420), que escribe el *Apologeticum hieronymianae versionis*, contra Rogerio Bacon, pero que, al mismo tiempo, reconoce la necesidad de corregir el texto sagrado de los errores en él introducidos; Lorenzo Valla († 1457) y los Canónigos regulares de Windesheim, que a principios del siglo XV compusieron un nuevo correctorio para uso de su congregación [217].

3. **Códices manuscritos de la Vulgata.**—Los códices de la Vulgata son muy numerosos: existen unos ocho mil. Y si se cuentan los fragmentos de códices, el número aumenta todavía mucho más. La mayoría, sin embargo, fueron escritos en los siglos XII y XIII, por lo cual presentan un texto bastante corrompido, es decir, el parisiense, que bajo el aspecto crítico es de poca autoridad. Asimismo, la mayor parte de estos códices no contienen la Sagrada Escritura íntegra, sino partes solamente, bien sea del Antiguo o del Nuevo Testamento [218].

De lo dicho más arriba sobre la historia de las recensiones se pueden catalogar los códices de la Vulgata en cuatro familias: *hispánica, itálica, hibérnica* y *gálica*. Muchos de los códices contienen un texto mixto, en cuanto que siguen en los diversos libros diferentes familias. Según H. Höpfl-B. Gut [219] es lícito esperar que los códices españoles ofrezcan un texto mejor, por el hecho de que el primer ejemplar de la Vulgata de San Jerónimo fue enviado al español Lucinio Bético.

Aquí sólo recordamos los códices más antiguos y los más importantes.

a) *Códices de la familia hispánica.*—Son muy numerosos. T. Ayuso da el número de 256, incluyendo entre ellos los leccionarios y aquellos otros que, sin haber sido escritos en Es-

[217] Cf. M. L. SALEMBIER, *Une page inédite de l'histoire de la Vulgate:* Revue des Sciences Ecclésiastiques 60 (1889) 23-38.97-108.257-267.369-382.519-530; 61 (1890) 500-513; 62 (1890, 2) 97-110; K. GRUBE, *Die liter. Tätigkeit der Windesheimer Congreg.:* Der Katholik (1881, 1) p.47s.

[218] Cf. C. R. GREGORY, *Textkritik des N.T.* (Leipzig 1900-1909) II 626-729; III 1335-1343; E. A. LOWE, *Codices latini antiquiores* vol.1-7 (Oxford 1934-1956).

[219] «Bonitatem textus specialem a codicibus hispanicis exspectare licet, cum primum exemplar Vulgatae S. Hieronymus miserit ad Lucinium Baeticum in Hispaniam» *(Introductio Generalis in Sacram Scripturam* [Roma 1950] p.411 n.525).

paña, dependen del arquetipo hispánico [220]. Cronológicamente se pueden distribuir así:

1 códice es del siglo v.
3 códices son de los siglos vi-vii.
5 códices fueron escritos en el siglo vii.
1 códice fue compuesto en el siglo vii-viii.
3 códices pertenecen al siglo viii.
2 códices son del siglo viii-ix.
14 códices fueron compuestos en el siglo ix.
9 códices fueron escritos en los siglos ix-x.
25 códices son del siglo x.
7 códices del siglo x-xi.
40 códices del xi.
6 códices pertenecen a los siglos xi-xii.
16 códices compuestos en el xii.
6 códices son del xii-xiii.
106 códices fueron escritos en los siglos xiii-xiv.
2 códices del siglo xiv.
2 códices del xv.
2 códices del siglo xvi.

Códice Vaticano-Guelferbitano o Carolino (= V).—Es un palimpsesto de 99 folios que contiene el libro de los Jueces casi íntegro y muchos fragmentos de Rut (de fines del s.v) y de Job (del s.vi). Antiguamente perteneció al monasterio de Bobbio (Italia), ahora se encuentra parte en la Biblioteca Vaticana (Vat. lat. 5763) y parte en Wolfenbüttel, Alemania (Wissemburgensis 64) [221].

Turonense (= G, o también Tur).—Contiene sólo el Pentateuco, libre de elementos peregrinianos e isidorianos. Esto bien pudiera significar que se remonta a un arquetipo de principios del siglo v, que estaría directamente relacionado con los códices de Lucinio Bético. El códice Turonense fue escrito en el siglo vi-vii. Es indudablemente español y probablemente levantino. Pudiera provenir del monasterio Servitano. Está adornado con 19 espléndidas pinturas. Constituiría con el Vaticano-Guelferbitano, el más antiguo códice de la Vulgata. De aquí la gran importancia que tiene. Perteneció a la iglesia catedral de San Gaciano de Tours, después pasó a la Biblioteca de dicha ciudad. Posteriormente, entre los años 1842-1888 estuvo en el Museo de Ashburnham (Inglaterra). Por eso, los eruditos lo citan muchas veces como el «Pentateuco Ashburnham». Finalmente, el año 1888 pasó a la Biblioteca National de París (Bibl. Nat., Nouv. acq. 2334) [222].

220 Cf. T. Ayuso Marazuela, *El texto de la Vulgata:* EstBíbl 2 (1943) 23-74.133-187; Id., *Vetus latina hispana. I. Prolegómenos* (Madrid 1953). Ha publicado también otros muchos trabajos sobre determinados códices, como *La Biblia de Calahorra. Un importante códice desconocido:* EstBíbl 1 (1942) 241-271; 2 (1943) 23-74; *La Biblia de Calatayud:* Universidad (Zaragoza) 1941-1947. Véase también J. M. Bover, *La Vulgata en España:* EstBíbl 1 (1941-1942) 11-40.167-185.

221 Cf. A. Dolz, *Zwei Bobbienser Palimpseste mit frühestem Vulgatatext:* TA I 19s (Beuron 1931).

222 El P. Bover explica el origen español del códice y las pinturas de tipo africano por la llegada a España de monjes provenientes del norte de Africa, tal como nos lo refiere San Ildefonso de Sevilla *(De viris illustr.* 4: ML 96,200); J. M. Bover, *Origen del Pentateuco Turonense* (G): Bi 9 (1928) 461-463. El códice Turonense, según Berger *(Histoire de la Vulgate* p.11) y W. Neuss *(Die Katalanische Bibelillustration* [Bonn 1922] p.59), habría sido escrito en la España meridional. En cambio, H. Quentin *(Mémoire sur l'établissement du texte de la Vul-*

Ottoboniano (= O).—Contiene el Heptateuco y fue compuesto en el siglo VII. De su origen español son ya pocos los que dudan. Es uno de los testigos más importantes del texto hispánico de la Vulgata, con elementos de la Vetus latina. Se encuentra actualmente en la Biblioteca Vaticana (Ottob. lat. 66). Cf. Ayuso: EstBíbl (1943) 51.

Lugdunense 2.—Fue escrito en el siglo VIII en España o en Francia. El texto es indudablemente de origen español y presenta el texto de la Vulgata con influencias de la Vetus latina. Constituye el Lugdunense 2 uno de los mejores representantes del texto español [223].

Cavense (= C).—Es del siglo IX y contiene toda la Biblia según el texto de la Vulgata con elementos de la Vetus latina. Fue escrito en letras visigóticas minúsculas muy claras por un tal Danila, en España, quizá en Asturias o en León. En los Evangelios aparecen de vez en cuando lecciones tomadas de la Vetus latina. El *Comma Ioanneo* (1 Jn 5,7) es colocado después de 1 Jn 5,8, lo mismo que hace el códice Toledano. Otra serie de características propias de este códice, como la distribución peculiar de los libros y el anteponer prólogos a unos libros y a otros no, ha hecho que ciertos críticos lo consideren como dependiente de la recensión de Peregrino. Se conserva en la abadía de Cava dei Tirreni (Salerno), sin que se sepa cómo pasó a esta abadía benedictina [224].

Toledano (= T. Wordworth lo designa con la sigla Σ^{T}).—Fue terminado el año 988. Contiene toda la Biblia, con algunas adiciones de la Vetus latina. También muestra elementos peregrinianos e isidorianos. Parece que fue escrito en Sevilla, y debe de reproducir un texto del siglo VI o VII, como lo indican ciertos rasgos. En 1588 Cristóbal Palomares recogió las lecciones variantes del códice (Cód. Vat. lat. 9508) y las envió a los correctores de la Sixtina. Sin embargo, éstos no hicieron uso de ellas [225]. Fue escrito en letras visigóticas por mandato del presbítero Servando. Actualmente se conserva en Madrid (Bibl. Nac. Tol. 2, 1, vitr.4).

Legionense (= L, o bien Λ^{L}).—También es llamado «Gótico Legionense». Fue escrito el año 960, y contiene todo el Antiguo y el Nuevo Testamento. Tobías y Judit están tomados de la Vetus latina. Al margen están anotadas muchas lecciones variantes de la Vetus latina. Es el más importante códice de todo el grupo castellano-leonés, y contiene el texto de la recensión de Peregrino. Los críticos lo consideran de gran importancia desde el punto de vista de la crítica textual. Fue escrito en letras visigóticas por el presbítero Sancio. Hoy día se conserva en la colegiata de San Isidoro de León. El obispo de León Francisco Trujillo envió el año 1587 las lecciones variantes de este códice, anotadas al margen de un ejemplar de la Biblia impreso, a los correctores de la Sixtina que trabajaban en Roma. Este trabajo de Trujillo se conserva en el Cód. Vat. lat. 4859 [226].

gate. I. Octateuque: Collectanea Biblica Latina 6 [Roma 1922] p.414-432) cree que fue compuesto en Africa del Norte.

223 Cf. F. Pérez, *La Biblia en España*, en *Verbum Dei* I (Herder, Barcelona 1956) p.85.

224 Cf. *Dictionary Hastings* IV 886; H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate* p.313-315; E. A. Lowe, *The Codex Cavensis, New Light on its Later History:* Quantulacunque (1937) 326-331.

225 El trabajo de C. Palomares ha sido publicado por J. Bianchini, *Vindiciae canonicarum Scripturarum* I (Roma 1740) p.LVss. Cf. H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement...* 318-321; E. A. Lowe, *On the Date of the Codex Toletanus:* RevBen 35 (1923) 267-271; L. F. Smith, *A Note on the Codex Toletanus:* RevBen 36 (1924) 347; C. Millares, *Contribución al «Corpus» de códices visigóticos* (Madrid 1931) p.99-130.

226 Cf. C. Vercellone, *Variae lectiones Vulgatae* I (Roma 1860) p.XCIII-XCV; H. Quentin, o.c., p.325-339; M. Besson, *L'Église et la Bible* (Ginebra 1927) p.53.

Complutense I (= X).—Fue compuesto en el siglo X (en el año 927). Contiene toda la Biblia. Rut, 2 Par, Tob, Jdt, Est, 1-2 Mac los tiene según la Vetus latina; pero al final también se añade el texto de la Vulgata. En los márgenes presenta muchas interpretaciones de nombres hebreos y anotaciones litúrgicas. Fue escrito en letras visigóticas. Ordinariamente se le conoce con el nombre de «Primera Biblia de Alcalá». Antiguamente perteneció al cardenal Cisneros. Durante la guerra civil española (1936-1939) desapareció casi completamente. Lo que queda del original se encuentra actualmente en la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de Madrid (Bibl. Univ. Centr. 31). Los benedictinos de la abadía de San Jerónimo de Roma poseen fotocopia completa de todo el códice. Era uno de los códices visigóticos más importantes, y aún lo sigue siendo por lo que se refiere al texto de la Vulgata [227].

Burgense (= B).—Es del siglo X y contiene toda la Biblia. En general es del mismo tipo que los anteriores, pero en ciertos lugares presenta elementos peculiares, que le sitúan en una categoría especial. Se conserva actualmente en el archivo de la catedral de Burgos, pero procede de San Pedro de Cardeña. Por eso también se le llama Biblia de Cardeña [228].

Biblia de Valvanera.—Era un códice visigótico escrito en el siglo X en el monasterio de Valvanera, de la Orden de San Benito. De ahí su nombre. Contenía, además, anotaciones marginales tomadas de la antigua latina. En el siglo XVI se hallaba en el monasterio de El Escorial. Después se ha perdido su memoria y hoy se considera como perdido [229].

Emilianense.—Es del siglo X. Contiene parte del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento íntegro. Hoy día se conserva en la Academia de la Historia de Madrid.

b) *Códices itálicos.*—También son bastante numerosos. Aquí señalamos los más importantes por su antigüedad y su valor crítico.

Cod. Amiatino (= A).—Fue compuesto en el siglo VII-VIII. Es el más importante de todos los códices de la Vulgata. Contiene el Antiguo y el Nuevo Testamento, escritos en forma colométrica. Parece depender del texto jeronimiano corregido por Casiodoro, aunque se ha demostrado que el Salterio depende más bien de la tradición hibérnica [230]. Fue escrito en Jarrow (Inglaterra) antes del año 715 por mandato del abad Ceolfrido († 716) con el propósito de ofrecerlo al sepulcro de San Pedro [231]. Pero parece que no llegó a Roma por la muerte imprevista del abad en su viaje hacia la Ciudad Eterna.

227 Cf. F. PÉREZ, *La Biblia en España*, en *Verbum Dei* I p.86; H. QUENTIN, *Mémoire...* p.323s.

228 Cf. A. DEL CAMPO, *Burgos en la Exposición Bíblica* (Zaragoza 1940); A. ANDRÉS, *La Biblia visigoda de San Pedro de Cardeña:* Boletín de la Academ. de la Hist. 6 (1912) 101-146.

229 Cf. M. REVILLA RICO, *Fragmenta Biblica Escurialensia: La Biblia de Valvanera y el códice Ovetense de los Evangelios* (Monasterio de El Escorial 1920); ID., *La Biblia de Valvanera. Fragmentos de la Vetus latina:* Ciudad de Dios 120 (1920) 48-55.190-210.

230 Cf. H. DE SAINTE-MARIE, *Sti. Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos:* Collectanea Biblica Latina 11 (Roma 1954) p.XXII-XXVI; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident* (París 1943) 356-362; H. J. WHITE, *The Codex Amiatinus and its Birth-Place:* Studia biblica et ecclesiastica 2 (Oxford 1890) 283-308; A. MERCATI, *Per la storia del Codice Amiatinus:* Bi 3 (1922) 324-338.

231 Cf. G. B. DE ROSSI, *La Bibbia offerta da Ceolfrido abbate al sepolcro di S. Pietro in Omaggio giubilare della Biblioteca Vaticana a Leone XIII* (Roma 1888).

Se conservó bastante tiempo en el monasterio cisterciense de San Salvador del monte Amiata, de donde le viene el nombre. Actualmente se encuentra en la Biblioteca Laurentiana de Florencia desde la supresión del monasterio del monte Amiata en el año 1786. Fue llevado a Roma para que lo pudieran usar los correctores de la edición Sixtina, bajo el pontificado de Sixto V. El Nuevo Testamento fue editado por C. von Tischendorf (Leipzig 1850 y 1854).

Fuldense (= F).—Fue escrito entre los años 541-546 por Víctor de Capua († 554), como parece deducirse de las notas que se encuentran en los Act y en el Apoc. Contiene los Evangelios y el resto del Nuevo Testamento. Los Evangelios están dispuestos a semejanza del *Diatessaron* de Taciano. Después de la epístola a los Colosenses se encuentra una epístola a los *Laodicenses*. Hoy día se encuentra en Fulda (Alemania). Fue editado por E. Ranke (Marburg 1868).

Mediolanense (= M).—Compuesto en el siglo VI. Contiene los Evangelios. Se conserva actualmente en la Biblioteca Ambrosiana (C 39 inf.) de Milán.

Foroyuliense (= J).—Del siglo VI. Comprende los Evangelios (faltan Jn 19,24-40; 20,19-21,21). La mayor parte del códice se halla actualmente en el Cividale del Friuli (Museo Arqueológico de Foroiuli) y ha sido editado por J. Bianchini, *Evangeliarium quadruplex latinae versionis antiquae* II (Roma 1749) 473ss. Los fragmentos de Praga: Mc 12,21-16,20, los publicó J. Dobrowski (Praga 1778). Otros fragmentos se encuentran en Venecia (Bibl. Marciana), pero están en tan mal estado de conservación, que ya apenas se pueden leer.

Sangalense (= S).—Es del siglo V-VI. Contiene los Evangelios. Editado por Turner [232].

Perusinus (= P).—Del siglo VI. Contiene Lc 1,1-12,7. Actualmente se encuentra en Peruggia (Bibl. del Capítulo catedralicio). Editado por J. Bianchini.

Harleyano (= Z).—Compuesto en el siglo VI-VII. Comprende los Evangelios. Antiguamente se conservaba en París; en la actualidad se encuentra en Londres (Mus. Brit. Harl. 1775). Editado por E. S. Buchanan (Londres 1914).

Cantabrigense (= X).—Del siglo VI. Contiene los Evangelios. Actualmente se conserva en el College Corporis Christi de Cambridge (286).

Oxoniense (= O).—Del siglo VII. Contiene los Evangelios con lagunas. El texto es afín al del cód. A. Probablemente escrito en Italia. Hoy en Bibl. Bodleiana (857).

Veronense II (= R).—Del siglo VI-VII. Contiene Sam-Re. Hoy día se conserva en Verona, en la Biblioteca del Capítulo.

c) *Códices hibérnicos*.—Son también muy importantes, porque nos ofrecen un texto de la Vulgata de San Jerónimo que está considerado como uno de los mejores.

Fragmento del *Códice Mediolanense* (= m).—Es un códice rescripto del siglo VI, copiado por escribas hibérnicos sobre un pergamino que ya contenía las fábulas de Plauto escritas en el siglo V. Hoy está en la Biblioteca Ambrosiana (G 82 sup.).

[232] Cf. C. H. TURNER, *The Oldest Manuscript of the Vulgate Gospels* (Oxford 1931).

Lichfeldense (= L).—Del siglo VII-VIII. Contiene los Evangelios de Mt, Mc y Lc hasta el cap. 3-9 de este último. Es atribuido a S. Cedda [233]. Actualmente se encuentra en Lichfield (Chapter Library).

Kenanense (= Q).—Compuesto en el siglo VIII-IX. Comprende los Evangelios con un texto hibérnico mixto. Hoy se halla en Dublín (Trinity College).

Oxoniense II (= O).—Del siglo VII-VIII. Contiene los Act y Apoc. Actualmente se encuentra en Oxford (Bibl. Bodleiana 3418).

Dublinense (= D).—Escrito en el año 812. Abarca el Nuevo Testamento. Se conserva en Dublín (Trinity College). Editado por J. Gwynn (Londres 1913).

Egertonense (= E).—Del siglo VIII-IX. Comprende los Evangelios. Perteneció al Monasterio Mayor (Marmoutiers) en las proximidades de Tours. Hoy día se halla en Londres (Brit. Mus. Egert. 609).

Rushworthiano (= R).—Escrito en el siglo VIII-IX. Contiene los Evangelios, con versión interlineal anglosajona. Actualmente está en Oxford (Bibl. Bodleiana Auct. D. 2.19).

d) *Códices gálicos.*—Son bastante numerosos, sobre todo si contamos los códices de las recensiones de Alcuino y de Teodulfo.

Sangermanense 15 (= G, o bien N).—Del siglo IX. Contiene parte del Antiguo Testamento (Prov 1-27, Sab 10-19, Eclo, Par, Esd, Est, Jdt, Tob, 1 Mac 1-11) y todo el Nuevo Testamento. Mt es de la Vetus latina. Es uno de los mejores códices. Se conserva en París (Bibl. Nat. 11553).

Harleyano (= Z).—Del siglo IX. Abarca Rom-Apoc. Hoy en Londres (Mus. Brit. Har. 1772).

Bigotiano (= B).—Del siglo VIII-IX. Evangelios. Hoy en París (Bibl. Nat. 281 y 298).

Claromontano (= U).—Contiene Mt en versión de la Vetus latina (del s.V) y Mc, Lc, Jn en versión de la Vulgata (del s.VII). Actualmente se conserva en Roma (Vat. lat. 7223).

Beneventano (= Be).—Del siglo VIII. Contiene los Evangelios. Proviene del monasterio de San Pedro Beneventano, y hoy día se encuentra en Londres (Mus. Brit. Add. 5463).

Carolinus (= K, o bien Φ^G).—También es llamado Grandivalense, por el hecho de provenir de la abadía de Moûtiers-Grandval, en Suiza. Presenta el texto de la Vulgata según la recensión de Alcuino. Fue escrito en el siglo IX. En la actualidad se conserva en Londres (Mus. Brit. Add. 10546).

Paulino (= P, o bien Φ^P).—Es del siglo IX. Contiene también el texto de la recensión alcuina. Fue usado por los correctores de la Sixtina. Hoy se encuentra en el monasterio de San Pablo Extramuros, de Roma.

Rorigonis (= R, o también Θ^R).—Del siglo IX. Hoy en París (Bibl. Nat. lat. 3).

Valiceliano (= V, bien Φ^V).—Fue escrito en el siglo IX. Fue con-

233 Cf. F. H. A. SCRIVENER, *Codex S. Ceaddae Latinus* (Cambridge 1887).

sultado por los correctores de la Sixtina. Actualmente está en Roma (Bibl. Vallicelliana B6) [234].

Turicense (= Z, o bien Φ z).—Del siglo IX. Hoy está en Zurich (Bibl. Cant. C.1) [235].

Teodulfiano (= Θ, Θ M).—Fue compuesto en el siglo IX. Es un ejemplar corregido muy cuidadosamente por Teodulfo. Los Salmos y los Evangelios están escritos sobre pergamino pintado de color púrpura y con letras plateadas, y las iniciales doradas [236]. Actualmente se conserva en París (Bibl. Nat. 9380), pero antes perteneció a la familia Mesmiana (Cód. Mesmiano).

Hubertiano (= H, o bien Θ H).—Es del siglo IX. Antiguamente perteneció al monasterio de San Huberto de Arduenna; en la actualidad se encuentra en Londres (Mus. Brit. Add. 24142) [237].

Sangermanense (= G, o bien Θ G).—Fue escrito en el siglo IX. Contiene el Octateuco (falta Gén 1-17), Re, Profetas (falta Dan), Job y los Salmos, hasta el salmo 92,5, en donde termina. Se conserva en París (Bibl. Nat. 11937), pero proviene del monasterio de San Germán, de donde le viene el nombre.

4. **Ediciones impresas de la Vulgata antes del concilio Tridentino.**—La invención de la imprenta por Gutenberg está íntimamente ligada con la historia de la Vulgata, pues fue el primer libro impreso, si se exceptúan algunos opúsculos de pocas páginas. Además, por medio de la imprenta, la Vulgata se propagó con extraordinaria rapidez en todo el Occidente. En sólo unos cincuenta años—desde el año 1452, en que se hizo la primera edición, hasta el 1500—aparecieron unas cien ediciones de la Vulgata [238]. El texto empleado para estas ediciones no era un texto crítico, sino casi siempre el de la Biblia Parisiense, que era el más difundido entonces.

Las ediciones impresas que aparecieron en el período anterior al concilio Tridentino se pueden escalonar en tres grados:

a) Al principio, es decir, desde la invención de la imprenta hasta el año 1500, se edita la Vulgata con poco cuidado crítico. La primera edición de la Biblia Vulgata fue ejecutada por el mismo inventor de la imprenta, J. Gutenberg, en Maguncia, entre los años 1452-1456, en dos volúmenes a dos columnas y con 42 líneas por folio. No lleva fecha ni lugar de impresión [239]. Gutenberg se sirvió para esta edición de un manuscrito alemán de la Biblia Parisiense. De esta primera

[234] Cf. H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate. I. Octateuque:* Collectanea Biblica Latina 6 (Roma 1922) 270.

[235] Cf. H. QUENTIN, ibid., 271; M. BESSON, *L'Église et la Bible* (Ginebra 1927) p.56.

[236] Cf. H. QUENTIN, ibid., 252; A. BOINET, *La miniature Carolingienne* (París 1913); S. BEISSEL, *Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters* (Friburgo 1906); G. LEIDINGER, *Codex aureus der Bayerischen Staatsbibliothek in München* (Münich 1921); H. LECLERQ: DACL 3 (1914) 847-856.

[237] Cf. H. QUENTIN, o.c., p.254; E. POWER, *Corrections from the Hebrew in the Theodulfian Mss. of the Vulgate:* Bi 5 (1924) 233-258; H. HÖPFL-L. LELOIR, o.c., p.383-89 n.526.

[238] Cf. W. A. COPINGER, *Incunabula Biblica or the First Half Century of the Latin Bible between 1450-1500* (Londres 1892): enumera 124 Biblias impresas; H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate* p.75-89.

[239] Cf. K. DZIATZKO, *Gutenbergs früheste Druckerpraxis* (Berlín 1890); H. SCHNEIDER, *Der Text der Gutenbergbibel:* Bonner biblische Beiträge 7 (Bonn 1954).

derivan casi todas las demás ediciones que se publicaron en este período.

La primera Biblia publicada con indicación de año fue la editada en Maguncia el año 1462 por J. Fust y P. Schöffer. En Roma fue publicada una el año 1471, bajo los auspicios del príncipe Máximo, por los impresores C. Sweynheym y A. Pannartz [240]. En 1475 se hizo en Venecia una magnífica edición, de la que aparecieron otras ocho ediciones hasta el año 1483. En la misma Venecia se publicó el año 1495 la «Biblia cum glossis ordinariis et interlinearibus» en la imprenta de Paganinus de Paganinis y bajo los cuidados de Bernardino Gadolo.

b) A comienzos del siglo XVI comenzaron a aparecer ediciones en las que iban anotadas al margen las diversas lecciones tomadas de otras ediciones anteriores, de los códices, de los correctorios bíblicos, de las citas de los Padres y de la Vetus latina. El primero que hizo esto fue Adriano Gumelli, el cual publicó en 1504 la Biblia Parisiense con una colección de lecciones variantes. También el dominico A. Castellano publicó en Venecia el año 1511 una edición crítica que después fue reimpresa frecuentemente [241].

c) Las primeras ediciones críticas aparecen también en el siglo XVI. Decimos críticas en cuanto que fueron hechas sobre códices antiguos. Entre éstas merecen especial mención la *Políglota Complutense*, editada el año 1517, cuyo texto es relativamente puro, ya que está libre de las mayores interpolaciones. En general presenta el texto de la Biblia Parisiense. Todavía es de mayor valor la edición *Hittorpiana*, publicada en Colonia el año 1530, bajo los auspicios del librero G. Hittorpio y con el auxilio del cartusiano Gobelino Laridio, que miraba a la restitución del texto de San Jerónimo en su primitiva pureza [242]. A todas éstas superan las ediciones *Estefanianas*, es decir, las llevadas a cabo por Roberto Estienne, que desde el año 1528 editó muchas veces la Biblia. En la edición del año 1538-1540, hecha en París, da el texto de la edición de Maguncia (publicada en 1462), y en el margen anota las lecciones variantes de la *Políglota Complutense* y de 19 códices del siglo VIII-X. La edición que apareció el año 1555 lleva por primera vez la distinción en versículos de toda la Biblia, señalados con números al margen, que después había de prevalecer en todas partes [243].

En este período hubo autores que llevaron a cabo nuevas correcciones de la Vulgata según los textos originales, o bien ejecutaron traducciones latinas enteramente nuevas con el fin de sustituir a la de la Vulgata. En general, se conserva el texto de la Vulgata, pero donde el sentido no está bien expresado se suele sustituir por una nueva versión.

Entre los *católicos* merecen especial mención: el benedictino Isidoro Clario, que corrigió la versión de la Vulgata según los textos originales y sustituyó en muchos lugares las palabras de la Vulgata por una nueva traducción suya (Venecia 1542 y de nuevo en 1557). Faber Stapulensis (Jacques Lefèvre d'Etaples) hizo una nueva versión de

240 Cf. C. VERCELLONE, *Sulle edizioni della Bibbia fatte in Italia nel secolo XV:* Dissertazioni accademiche di vario argomento (Roma 1864) V p.97-114; T. DE MARINIS-S. DE RICCI, *Edizioni* (della Volgata) *di maggior pregio*, en *Enciclopedia Italiana*, de TRECCANI (1930) p.922-925.

241 Cf. H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate* p.96-99.

242 Cf. A. VACCARI, *Di Gobelino Laridio, ottimo editore della Volgata:* Bi 6 (1925) 211-217.

243 Santes Pagnino de Luca († 1541) fue el primero que distribuyó en versículos el texto del Antiguo y del Nuevo Testamento, señalándolos con números. Roberto Estienne conservó la enumeración de Pagnino para el Antiguo Testamento, y para el Nuevo introdujo otra, hecha por él mismo.

las Epístolas de San Pablo (París 1512). Erasmo de Rotterdam hizo en 1516 una nueva traducción latina del Nuevo Testamento, que acompañaba al texto griego editado por él. Esta nueva traducción fue combatida por muchos autores de aquel tiempo. El dominico Santes Pagnino llevó a cabo una traducción muy cuidada de toda la Sagrada Escritura, que fue publicada en Lyón el año 1527. También el gran teólogo dominico Tomás de Vío Cayetano, ayudado por un judío y por varios doctos católicos que conocían la lengua hebrea y griega, logró llevar a feliz término una nueva traducción de la Biblia, acompañada de un amplio comentario (Roma 1533), que después fue reimpresa muchas veces [244].

Entre los *protestantes* tienen cierta importancia: A. Osiander, que añadió al texto de la Vulgata, aunque impresas en caracteres distintos, las traducciones hechas por él mismo de los lugares en que le parecía que la versión jeronimiana no respondía al texto original (Nurenberg 1522). En 1527 fue reeditada por el católico Rudelio. Conrado Pelicano llevó a cabo en Zurich (1532-1540) una nueva versión de la Biblia. S. Münster publicó también una traducción del Antiguo Testamento juntamente con el texto hebreo (Basilea 1534 y 1546). Miguel Servet editó en Lyón (1542) la Biblia latina de Santes Pagnino, añadiéndole escolios y notas propias de tipo racionalista y heterodoxo, pero no hizo en realidad una traducción propia [245]. León de Judá publicó una nueva versión en Zurich (1543), que después fue reimpresa muchas veces por Roberto Estienne. En 1551 Sebastián Chateillón (Castelio) imprimió en Basilea otra traducción escrita en un estilo que trataba de imitar al clásico [246].

D) La autenticidad de la Vulgata según el concilio de Trento

La existencia de tantas ediciones y de nuevas versiones latinas de la Biblia sembraba la confusión entre muchos cristianos, por lo cual los Padres tridentinos juzgaron conveniente escoger una entre tantas que pudiera ser considerada como auténtica en el uso público de la Iglesia. Y como la Vulgata de San Jerónimo era la que usaba oficialmente la Iglesia desde hacía muchos siglos y la que más peso tradicional tenía, resultaba muy natural que el concilio Tridentino se decidiese firmemente por ella. A esto contribuyó también el desprecio que mostraban los protestantes por la Vulgata, tachándola de versión que no expresaba rectamente el sentido del texto original o de traducción totalmente corrompida.

Por estos motivos y con el fin de evitar ulteriores confusiones, el concilio Tridentino, después de concienzuda y madura deliberación, decidió en la sesión 4.ª (8 abril 1546) declarar solemnemente la *autenticidad* de la Vulgata. El decreto conci-

244 Cf. M. J. Lagrange, *La critique textuelle avant le Concile de Trente:* RT 39 (1934) 400ss.

245 Cf. M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles* I (BAC, Madrid 1956) p.1005; Tollin, *Servet und Bibel:* Zeitschrift für wissench. Theol. (1877) 75-116.

246 Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.368 n.501.

liar manda que sea recibida por todos como «auténtica en las lecciones, disputas y predicaciones públicas, y que nadie debe presumir o atreverse a rechazarla bajo ningún motivo, cualquiera que éste sea» [247]. Además, el concilio ordenó que se hiciese una edición perfectamente corregida de la Vulgata, con el fin de purificarla de todas las interpolaciones y cambios que había sufrido desde los tiempos de San Jerónimo [248].

Este decreto tridentino, llamado *Insuper*, es de suma importancia para la historia de la Vulgata. Para comprenderlo mejor hemos de tener en cuenta el sentido de la declaración tridentina y el objetivo que se proponía alcanzar.

1. **Sentido del decreto tridentino.**—En los siglos pasados se discutió mucho entre los teólogos sobre la naturaleza y el sentido del decreto *Insuper* [249]. Para muchos, el decreto era *dogmático* como el decreto *Sacrosancta* sobre el canon de las Sagradas Escrituras. Así enseñaron principalmente los teólogos españoles, como los Salmanticenses, Juan de Santo Tomás [250], etc.; y, entre los modernos, J. B. Heinrich, J. B. Franzelin, F. Egger, F. Hittinger, A. Straub, C. Chauvin. Para la mayor parte de los teólogos, sin embargo, el decreto era *formalmente disciplinar*. Esta es hoy día la opinión de todos los teólogos y exegetas católicos. Reconocen todos, sin embargo, que el decreto se apoya en un fundamento dogmático: el *largo uso* de la Vulgata *durante tantos siglos en la Iglesia*. La Iglesia, infalible en su magisterio, por gozar de la continua asistencia del Espíritu Santo, no podía *a priori* servirse durante tantos

[247] Las palabras del concilio son éstas: «Insuper eadem sacrosancta Synodus considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit, innotescat: statuit et declarat, ut haec ipsa vetus et vulgata editio, quae longo tot saeculorum usu in ipsa Ecclesia probata est, in publicis lectionibus, disputationibus, praedicationibus et expositionibus pro authentica habeatur, et quod nemo illam reicere quovis praetextu audeat vel praesumat» (DENZ. 785; EB n.61).

[248] A propósito de la emendación y edición de la Vulgata, el concilio establece: «(Sacrosancta Synodus) decernit et statuit, ut posthac Sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur, nullique liceat imprimere, vel imprimi facere, quosvis libros de rebus sacris sine nomine auctoris, neque illos in futurum vendere, aut etiam apud se retinere, nisi primum examinati probatique fuerint ab Ordinario, sub poena anathematis et pecuniae in canone Concilii novissimi Lateranensis apposita» (EB n.63; MANSI, 33,22s).

[249] Cf. A. THEINER, *Acta genuina Concilii Tridentini* (Zagreb 1874) p.83; la Sociedad GOERRES editó *Concilium Tridentinum* (Friburgo de Brisgovia 1911) V p.1-104; X. M. LE BACHELET, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine* (París 1911) p.107-125; A. PICCONI, *Attorno a due questioni dell'autenticità della Volgata*: ScuolCatt (1925, 2) 81-89; H. RONGY, *La Vg et le Conc. de Trente*: Rev. Ecclésiastique de Liège 19 (1927) 19-31; J. M. VOSTÉ, *La Volgata al Concilio di Trento*: Bi 27 (1946) 301-319; S. MUÑOZ IGLESIAS, *El decreto tridentino sobre la Vulgata y las discusiones de los teólogos del siglo XVI*: EstBíbl 5 (1946) 137-169; A. ALLGEIER, *Haec vetus et vulgata editio...*: Bi 29 (1948) 353-391.

[250] Dice Juan de Santo Tomás: «Habenda est (Vulgata) pro legitima non solum quantum ad ea quae pertinent ad fidem et mores, sed etiam quoad omnes litteras et apices: hoc enim necesse est fateri potquam haec ipsa editio declarata est esse authentica» *(In II-II* disp.3 a.1 n.46). Cf. F. ASENSIO, *J. de Mariana y C. Trid.*: EstBíbl (1958) 275-88.

siglos de una fuente de la revelación que estuviera en contradicción con la verdad revelada.

El *carácter disciplinar* del decreto *Insuper* es hoy evidente, y se puede probar:

a) Por *el fin del decreto*, que fue dado con el propósito de hacer desaparecer los abusos en el uso de la Sagrada Escritura y para que se consiguiese unidad y uniformidad en las lecciones, disputas, predicaciones y exposiciones públicas [251]. De esto se esperaba obtener una mayor ventaja y utilidad para la misma Iglesia. Ahora bien, los abusos en la Iglesia suelen quitarse mediante decretos disciplinares. Además, las definiciones dogmáticas han de ser aceptadas por todos siempre y en todas partes, y no sólo en público, como se dice de la Vulgata, sino incluso interiormente.

b) Por *las mismas palabras* empleadas en el *decreto*. El concilio Tridentino, en el decreto *Insuper*, emplea las expresiones siguientes: «statuit et declarat». En cambio, la Iglesia, cuando propone o define una verdad dogmática, usa los términos «docet et definit», como vemos en las mismas definiciones tridentinas. También se puede deducir de las penas impuestas que el decreto es disciplinar, pues «los contraventores serán declarados culpables por los ordinarios y castigados con las penas establecidas en el derecho» [252]. En los decretos dogmáticos, por el contrario, la pena impuesta a los contraventores y menospreciadores se expresa con las palabras «anathema sit» [253].

c) Por *el objeto del decreto*. Los Padres conciliares al promulgar el decreto *Insuper* miraban *únicamente* a las *versiones latinas* que entonces existían, como se deduce de las mismas palabras del decreto: «El sacrosanto concilio, considerando que sería de gran utilidad para la Iglesia de Dios si entre todas las ediciones latinas que circulan de los Libros Sagrados constara cuál había de ser tenida por auténtica» [254]. Por consiguiente, no son objeto del decreto los *textos originales* (hebreo y griego), que *per se* eran auténticos y no necesitaban la aprobación del concilio; ni tampoco se refiere a las antiguas versiones orientales, que, por lo tanto, no son admitidas ni rechazadas. Esto se deduce claramente de las actas del concilio, en donde se recoge el pensamiento de la comisión conciliar que estudió la manera de evitar los abusos referentes a la Vulgata: la comisión urgió a que se aceptara una traducción como auténtica, y eligió la Vulgata de San Jerónimo porque era mejor que otras y por el uso prolongado en la Iglesia, «non detrahendo tamen—son palabras de dicha comisión—auctoritati purae et verae interpretationis Septuaginta interpretum... neque reiciendo alias editiones» [255]. Y cuando el cardenal de Jaén, Pacheco, pidió que todas las versiones, excepto la Vulgata, fueran condenadas, los Padres con-

[251] Grande debía de ser la confusión en aquellos años de generales, públicas y apasionadas disputas religiosas, cuando cada cual citaba la Sagrada Escritura según la versión que prefería y rechazaba la autoridad de las otras versiones. Por eso se hacía sentir la necesidad de tener una versión sobre la cual todos los fieles se apoyasen con confianza. Esta fue la razón de que los Padres conciliares trataran ante todo de suprimir semejante abuso (A. Picconi, a.c.: ScuolCatt [1925, 2] 81-99).

[252] Cf. EB n.62; Denz. 786: «Qui contravenerint, per Ordinarios declarentur, et poenis a iure statutis puniantur».

[253] Cf. EB n.60; Denz. 784: «Si quis autem libros ipsos integros cum omnibus suis partibus..., pro sacris et canonicis non susceperit... anathema sit».

[254] «Sacrosancta Synodus, considerans non parum utilitatis accedere posse Ecclesiae Dei, si ex omnibus latinis editionibus, quae circumferuntur sacrorum librorum, quaenam pro authentica habenda sit» (EB n.61; Denz. 785).

[255] Cf. St. Ehses, *Concilium Tridentinum. Actorum...* vol.5,29,11.

ciliares en su mayoría rechazaron semejante proposición [256]. Igualmente la petición del cardenal Polo de que se incluyesen los originales hebreo y griego entre los textos auténticos fue también rechazada [257]. Los legados pontificios, en una carta al cardenal Farnese, del 8 junio 1946, afirman expresamente que no era la mente del concilio prohibir el recurso a los textos originales para aclarar ciertos pasajes bíblicos [258].

Tampoco son objeto del decreto las *versiones en lengua vulgar*. Ante una intervención del cardenal Pacheco en la que preguntaba si el concilio había de prohibir o «conceder las traducciones en las lenguas maternas», contestó el cardenal Madruzo afirmando con energía que no sólo debían permitirse, sino también fomentarse. Y el concilio nunca puso obstáculos a esto ni tampoco decretó nada en este sentido [259].

Son de mucha importancia a este propósito las palabras de San Belarmino al hablar del valor de los textos originales y de las versiones antiguas: «Ecclesia catholica non solum est apud Latinos, sed etiam apud Syros, Armenos, Arabes et Graecos, etc. Ergo non debet solum Scriptura authentica esse apud Latinos, sed etiam apud alias nationes, et maxime apud illas, quae utuntur fontibus. Quis igitur credat conciliun Tridentinum ita voluisse solam latinam editionem esse authenticam, ut simul assereret Ecclesiam graecam et syriacam non habere nec habuisse a multis annorum centuriis authentican Scripturam?... Profecto valde male merentur de Ecclesia, qui tam insignem thesaurum illi eripiunt, quique de scriptis originalibus Apostolorum et Prophetarum tam contemptibiliter loquuntur, ut ea authentica esse negare non vereantur» [260].

d) Por las *Actas del concilio*. Después de la edición crítica de las actas ya no puede darse ninguna duda sobre el carácter disciplinar del decreto. En efecto, el cardenal de Santa Cruz, en la sesión preparatoria del día 1 de marzo de 1546, hizo la siguiente declaración: «Cum iam absolverimus partem dogmatis, de receptione videlicet librorum sacrorum et traditionum, debemus et illam, quae reformationem tangit, perficere, nempe abusus, qui ab ipsis Scripturis irrepserunt» [261]. En consecuencia, no se trataba de la imposición de una verdad que había de ser creída, sino de la corrección de abusos.

e) Por *la conducta observada* posteriormente *por la misma Iglesia*. Inmediatamente después de la terminación del concilio Tridentino, Sixto V ordenó editar el texto griego de los Setenta. Ponía así en práctica la recomendación que el concilio había hecho al Papa: «Curet etiam ut—praeter accuratam editionem Vulgatae latinae—unum codicem graecum, unum item hebraeum quoad fieri potest correctum... habeat Ecclesia sancta Dei». Fueron nombradas también varias comisiones por los Papas para la corrección de la Vulgata, como veremos en seguida. Y, finalmente, San Pío X encomendó a la Orden de San Benito la revisión crítica de la Vulgata de San Jerónimo. Esto quiere decir que el decreto tridentino no era dogmático, pues éstos no están sujetos a corrección.

256 Cf. ibid., vol.5,59,6ss.
257 Cf. ibid., vol.5,53,33.
258 Cf. ibid., vol.10,519,25; H. Höpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischer Vulgata:* BS 18,1-3 (1913) p.3-15.
259 Cf. St. Ehses, *Concilium Tridentinum. Actorum...* vol.5,30,28ss.16.
260 San Belarmino, *Dissertatio de editione latina Vulgata, quo sensu a Concilio Tridentino definitum sit, ut pro authentica habeatur*, en X. M. le Bachelet, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine* (Paris 1911) p.116s.
261 Cf. St. Ehses, *Concilium Tridentinum. Actorum...* vol.5 p.22.

2. **En qué sentido se ha de entender la autenticidad de la Vulgata.**—De lo que acabamos de decir se deduce que el concilio no quería afirmar la autenticidad crítica de la Vulgata, es decir, la conformidad absoluta de la misma con los originales. De lo contrario, no hubiera ordenado se hiciera de ella una edición lo más correcta posible [262]. Con lo cual reconoce que la conformidad de la Vulgata con los textos originales no es en modo alguno perfecta.

El concilio emplea el término *auténtica* [263] en sentido jurídico, como resulta claramente del fin que se proponían los Padres conciliares al aprobar el decreto. Querían eliminar la causa que sembraba la confusión en los espíritus: las muchas versiones latinas, frecuentemente en oposición entre sí, y, al mismo tiempo, ofrecer a todos los fieles un texto seguro. Esta fue la finalidad primordial que se propuso el concilio al declarar la *Vulgata auténtica*.

Auténtico, en sentido *jurídico*, significa «scriptum aliquod —como enseña el jurisconsulto romano Salvio Juliano—quod ex se fidem facit in iudicio et supremae est auctoritatis, ut a nullo reici vel in quaestionem vocari debeat» [264]. Por consiguiente, *auténtico*, en sentido *jurídico*, es lo mismo que *fidedigno, verdadero, dotado de autoridad*. La *Vulgata* es, pues, *auténtica* en cuanto que ha de ser considerada por todos en el uso público como digna de fe y dotada de la suficiente fuerza probativa. Porque la Vulgata es el texto bíblico al cual la Iglesia infalible reconoce fuerza probativa absoluta en materia de fe y de costumbres por el hecho de responder al texto original. En realidad, la autenticidad jurídica conviene *per se* a los autógrafos. Pero como los autógrafos se han perdido, por eso mismo la autenticidad pertenece desde entonces a las copias o incluso a las versiones, si éstas son aprobadas por la legítima autoridad. Esta aprobación puede ser expresa o implícita, en cuanto una autoridad emplea y usa una determinada versión o bien permite su uso a los demás, como suce-

262 Cf. EB n.63.

263 *Auténtico* (αὐθέντης), entre los clásicos antiguos, tenía sentido etimológico (αὐτο ἕντης: el que se mata a sí mismo o a otro). En el griego helenístico o *koiné*, el término αὐθέντης designa a un hombre que goza de autoridad, a un maestro, a un señor (cf. 1 Tim 2,12). Entre los modernos, αὐθέντης designa más bien a aquel que hace algo con su propia mano. De donde αὐθεντικόν es lo mismo que hecho con su propia mano; y τὸ αὐθεντικόν = ejemplar original de algún documento. Y como un documento original es *per se* digno de fe, *auténtico* será lo mismo que fidedigno, que goza de plena autoridad. Un libro auténtico es aquel que fue escrito por el autor al cual se atribuye. En este sentido se opone a apócrifo y espurio (J. M. Vosté, *De latina Bibliorum versione quae dicitur «Vulgata»* [Roma 1927] 21. También se puede ver en Ang 4 [1927] 153-183).

264 Cf. Salvio Juliano, *Tractatus de fide instrumentorum*, en G. Boanaccorsi, *Questioni bibliche* (Bolonia 1904) p.31; A. Vaccari, *Volgata (Latinità, autenticità)*, en *Enciclopedia Italiana*, de Treccani, 35 (1937) p.548-550.

dió en la Iglesia primero con los Setenta y después con la versión de San Jerónimo.

Esta era una versión entre las muchas que existían, y necesitaba la aprobación de la autoridad legítima, es decir, de la Iglesia, que es la custodia infalible del depósito de la fe. Antes del concilio Tridentino tenía una aprobación meramente implícita o virtual, en cuanto que la Iglesia la usaba. Con el decreto del concilio de Trento, la aprobación de la Iglesia se convirtió en *explícita* y *formal*. La Vulgata, como documento auténtico, tiene, por lo tanto, plena fuerza probativa en el sentido en que lo entendieron los Padres conciliares, es decir, «para confirmar los dogmas e instaurar en la Iglesia las costumbres» [265]. La Iglesia reconoce, en efecto, la fuerza probativa de la Vulgata en las cosas pertenecientes a la fe y a las costumbres; pero esto no significa que quiera declarar la Vulgata totalmente conforme con los textos originales incluso en las cosas mínimas y que no tienen relación ninguna con la fe y las costumbres. En las cosas accidentales y secundarias, como en ciertas traducciones menos exactas de términos hebraicos, puede errar [266].

La autenticidad jurídica de la Vulgata confiere a ésta carácter oficial en la Iglesia latina. Pero como la autenticidad jurídica no hubiera podido ser conferida a la Vulgata si ésta se apartara de los textos originales y estuviera plagada de errores, de ahí que *indirectamente*, y como presupuesto necesario, se exija también para la Vulgata la *conformidad*, al menos *substancial*, con el original, o sea la autenticidad *crítica* y la inmunidad de errores substanciales [267].

No obstante, el concilio Tridentino no pretendía afirmar la autenticidad crítica de la Vulgata, sino la jurídica. Y si aún quedara alguna duda sobre el verdadero sentido de *autenticidad* atribuido a la Vulgata por el concilio, tenemos todavía las declaraciones auténticas del decreto tridentino hechas por la misma Iglesia en fecha reciente.

León XIII, en su encíclica *Providentissimus Deus* (18 noviembre 1893), manda emplear el texto de la Vulgata en la explicación de la Sagrada Escritura, como la recomienda también la práctica cotidiana de la Iglesia. Pero añade: «No queremos decir, sin embargo, que no se hayan de tener en cuenta

[265] «Omnes itaque intelligant—dice el concilio Tridentino—quo ordine et via ipsa Synodus, post iactum fidei confessionis fundamentum, sit progressura, et quibus potissimum testimoniis ac praesidiis in confirmandis dogmatibus et instaurandis in Ecclesia moribus sit usura» (EB n.60; Denz. 784).

[266] Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.373 n.510-511; H. Höpfl, *Fr. Luis de León y la Vulgata:* Revista Española de Estudios Bíblicos 2 (1928) 221-230; L. Turrado, *El Concilio de Trento y la Vulgata:* CultBíbl 2 (1945) 355-360.

[267] Cf. A. Vaccari, *De Textu et Versionibus*, en *Institutiones Biblicae* I n.133.

las demás versiones que alabó y empleó la antigüedad cristiana y, sobre todo, los textos primitivos. Pues si en lo que se refiere a los principales puntos, el pensamiento del hebreo y del griego está suficientemente claro en las palabras de la Vulgata, no obstante, si algún pasaje resulta ambiguo o menos claro en ella, el recurso a la lengua precedente será, siguiendo el consejo de San Agustín, utilísimo» [268].

La Pontificia Comisión Bíblica, en una *Carta* dirigida *a los Excelentísimos Obispos de Italia* (20 de agosto de 1941), decía todavía mucho más claramente: «El concilio Tridentino, contra la confusión ocasionada por las nuevas traducciones latinas y en lengua vulgar entonces divulgadas, quiso sancionar el uso público, en la Iglesia occidental, de la versión latina común, justificándolo con el uso secular que de ella venía haciendo la Iglesia misma; pero por nada pensó en disminuir la autoridad de las versiones antiguas usadas en las Iglesias orientales, señaladamente la de los Setenta, empleada por los mismos apóstoles, y menos todavía la autoridad de los textos originales, y resistió a una parte de los Padres que querían el uso exclusivo de la Vulgata como única autoridad... En suma, el concilio Tridentino declaró *auténtica* la Vulgata en sentido jurídico, esto es, en cuanto se refiere a la «fuerza probativa en cosas de fe y moral», mas sin excluir de ningún modo posibles divergencias del texto original y de las antiguas versines...» [269].

El sumo pontífice Pío XII, en su encíclica *Divino afflante Spiritu* (30 de septiembre de 1943), enseña expresamente: «Así, pues, esta privilegiada autoridad o, como dicen, *autenticidad* de la Vulgata, no fue establecida por el concilio principalmente por razones críticas, sino más bien por su legítimo uso en la Iglesia durante el decurso de tantos siglos; con el uso, ciertamente, se demuestra que la misma está enteramente inmune de todo error en materia de fe y costumbres... Y, por consiguiente, este género de autenticidad no es prima-

268 «Neque tamen non sua habenda erit ratio reliquarum versionum, quas christiana laudavit usurpavitque antiquitas, maxime codicum primigeniorum. Quamvis enim, ad summam rei quod spectat, ex dictionibus Vulgatae hebraea et graeca bene eluceat sententia, attamen si quid ambigue, si quid minus accurate inibi elatum sit, «inspectio praecedentis linguae», suasore Augustino, proficiet» (EB n.106; cf. SAN AGUSTÍN, *De doctr.c hrist.* 3,4: ML 34,68).

269 «Il Concilio Tridentino, contro la confusione cagionata dalle nuove traduzioni in latino e in vernacolo allora propalate, volle sancito l'uso pubblico, nella Chiesa Occidentale, della versione latina comune, giustificandolo dall'uso secolare fattone dalla Chiesa stessa, ma non pensò per nulla menomare l'autorità delle versioni antiche adoperate nelle Chiese Orientali, di quella segnatamente dei LXX usata dagli stessi Apostoli, e meno ancora l'autorità dei testi originali, e resistette ad una parte dei Padri, che volevano l'uso esclusivo della Volgata come sola autorevole... Insomma il Concilio Tridentino dichiaro *autentica* la Volgata in senso giuridico, cioe riguardo alla «vis probativa in rebus fidei et morum», ma non escluse affatto possibili divergenze dal testo originale e dalle antiche versioni» (EB n.526-527).

riamente *crítica*, sino más bien *jurídica*. Por tanto, esta autoridad de la Vulgata en las cosas doctrinales no impide en modo alguno—antes hoy más bien lo exige—que esa misma doctrina se compruebe y confirme también por los textos originales y que a cada momento se acuda a los textos primitivos, por los cuales siempre, y cada día más, se aclare y exponga la verdadera significación de la Sagrada Escritura» [270].

Con estas palabras de Su Santidad Pío XII queda totalmente aclarado el significado disciplinar del decreto tridentino y toda polémica ulterior zanjada.

3. **Extensión del decreto sobre la autenticidad de la Vulgata.**—*a)* De lo dicho anteriormente se deduce que la *conformidad* de la Vulgata con los textos originales, presupuesta por el concilio Tridentino, no se extiende a todo, sino que se restringe *a la substancia*.

Esto se entenderá fácilmente si tenemos presente que, para que una versión se pueda llamar con razón auténtica críticamente, no se exige que responda verbalmente en todo al original. Basta que sea conforme al texto original en cuanto a la sustancia. Por otra parte, sabemos por las actas que los Padres tridentinos conocían y admitían que la Vulgata no respondía exactamente en todos los lugares al texto original.

b) La *inmunidad de error* atribuida a la Vulgata por el concilio Tridentino se limita a las cosas pertenecientes *a la fe* y *a la moral*. Esto lo dice claramente la encíclica *Divino afflante Spiritu*, cuando afirma que la autenticidad jurídica de la Vulgata fue establecida por el concilio Tridentino a causa de su uso en la Iglesia durante tantos siglos, «con el cual ciertamente se demuestra que la misma está enteramente inmune de todo error en materia de fe y costumbres; de modo que, conforme al testimonio y confirmación de la misma Iglesia, puede aducirse con seguridad y sin peligro de error en las disputas, lecciones y sermones» [271]. En consecuencia, la autenticidad jurídica, o, lo que es lo mismo, la fuerza probativa de la Vulgata, se refiere en el decreto tridentino al uso público. En el

270 «Haec igitur praecellens Vulgatae auctoritas seu, ut aiunt, *authentia* non ob criticas praesertim rationes a Concilio statuta est, sed ob illius potius legitimum in Ecclesiis usum, per tot saeculorum decursum habitum; quo quidem usu demonstratur eamdem, prout intellexit et intelligit Ecclesia, in rebus fidei ac morum ab omni prorsus esse errore immunem... Atque adeo eiusmodi *authentia* non primario nomine *critica*, sed *iuridica* potius vocatur. Quapropter haec Vulgatae in rebus doctrinae auctoritas minime vetat—immo id hodie fere postulat—quominus eadem haec doctrina ex primigeniis etiam textibus comprobetur et confirmetur, atque etiam quominus passim in auxilium iidem textus vocentur, quibus recta Sacrarum Litterarum significatio ubique magis in dies patefiat atque explanetur» (EB n.549).

271 «Quo quidem usu demonstratur eamdem... in rebus fidei ac morum ab omni prorsus esse errore immunem; ita ut, ipsa Ecclesia testante et confirmante, in disputationibus, lectionibus concionibusque tuto ac sine errandi periculo, proferri possit» (EB n.549).

uso privado, los teólogos y exegetas católicos no están coartados por ninguna restricción [272]. Además, la infalibilidad de la Iglesia, en la que se apoya el decreto de aprobación de la Vulgata, está limitada a las cosas de fe y costumbres. Por la misma razón, también la inmunidad de error de la Vulgata se restringe a las mismas cosas.

c) «Los textos de la Vulgata, incluso los dogmáticos—dice Simón-Prado—, que antes del decreto tridentino eran *dudosos críticamente,* no porque se encuentren en la Vulgata han sido declarados auténticos. Aún más, lo mismo que no se excluye la hipótesis de que pueda encontrarse en el texto original un texto perteneciente a la fe y costumbres que falte en la Vulgata o esté mal traducido, así también se puede hallar en la Vulgata algún texto dogmático que no se encuentre en el texto original y en las antiguas versiones. En esta hipótesis, sin embargo, tal texto conservaría la *fuerza dogmática* probativa sólo por la tradición, pues no podría ciertamente constituir un argumento escriturístico, a no ser que la Iglesia nos hiciera conocer por otro medio la autenticidad de dicho texto» [273].

d) No hay, por lo tanto, ningún inconveniente en que la Iglesia, o los doctos particulares con su aprobación, inicien un trabajo de confrontación de la Vulgata con el texto original y con las antiguas versiones para devolverle la pureza primitiva o para adaptarla más cuidadosa y exactamente al texto original [274]. Así lo ha hecho la Iglesia con la aprobación de la nueva versión latina del Salterio llevada a cabo por el Pontificio Instituto Bíblico de Roma. Y así lo están haciendo los PP. Benedictinos, con la encomienda y aprobación de la misma Iglesia, con la Vulgata de San Jerónimo, con el fin de devolverle su primitivo esplendor.

Conclusión.—Lo dicho hasta ahora nos permite concluir que el objeto propio del concilio Tridentino al aprobar el decreto *Insuper* fue el declarar la *autenticidad jurídica* de la Vulgata, es decir, su *valor probativo* en el *uso público,* por la razón de que entonces existía gran confusión acerca de su autenticidad. Pero el concilio no prohibe de ningún modo el recurso, en el uso privado, a los textos originales. Hoy, por lo

[272] Cf. A. Vaccari, *De Textu* et *Versionibus,* en *Institutiones Biblicae* I n.134.

[273] «Textus Vulgatae etiam dogmatici, qui ante decretum Tridentini *critique dubii* erant non ideo quod in Vulgata reperiantur authentici declarantur. Immo, sicut non excluditur hypothesis dari posse in textu primigenio textum ad fidem vel mores pertinentem, qui in Vulgata desit aut minus apte reddatur, ita in Vulgata textus aliquis dogmaticus inveniri potest qui in textu primigenio et antiquis versionibus non reperiatur. In hypothesi tamen talis textus, *dogmaticam* probandi *vim* ex traditione retineret, etsi argumentum *scripturisticum* certum non posset efficere, nisi aliunde de loci authentia nos certos redderet Ecclesia» (H. Simón-J. Prado, *Praelectiones Biblicae. Propaedeutica Biblica* [Turín 1935] p.178 n.185).

[274] Cf. H. Simón-J. Prado, ibid., p.178 n.185e.

demás, las circunstancias no son las mismas que en tiempo del concilio Tridentino. Y, en consecuencia, la Iglesia permite e incluso aconseja el uso de los textos originales. Así lo enseña Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu:*

«Ya los Padres de la Iglesia, y en primer lugar San Agustín, recomendaron encarecidamente al intérprete católico que emprendiese la tarea de entender y exponer las Sagradas Escrituras, el estudio de las lenguas antiguas y el recurso a los textos originales... Así, pues, conviene que se explore el mismo texto original, que, como escrito por el mismo autor sagrado, tendrá mayor autoridad y mayor peso que cualquiera versión, por buena que sea, ya antigua, ya moderna; lo cual más fácil y útilmente podrá hacerse si al conocimiento de las lenguas se añade también una sólida pericia en el arte de la crítica respecto del mismo texto [275]. Ni se figure nadie que el uso de los textos primitivos, obtenido con el empleo de la crítica, se opone en modo alguno a las sabias prescripciones del concilio Tridentino respecto de la Vulgata latina. Documentalmente consta que a los presidentes del concilio se dio el encargo de rogar al Sumo Pontífice, en nombre del mismo santo sínodo—como, en efecto, lo hicieron—, mandase corregir primero la edición latina, y luego, en cuanto se pudiese, la griega y la hebrea, con el designio de divulgarla para utilidad de la santa Iglesia de Dios... Y el haber querido el concilio Tridentino que la Vulgata fuese la versión que *todos usaran como auténtica*, esto en verdad, como todos lo saben, sólo se refiere a la Iglesia latina y al uso público de la misma Escritura, y en nada disminuye la autoridad y la fuerza de los textos originales. Porque no se trataba de los textos originales en aquella ocasión, sino de las versiones latinas que en aquel tiempo corrían» [276].

4. **Ediciones impresas de la Vulgata después del concilio de Trento.**—Los protestantes, después que el concilio Tridentino declaró la Vulgata auténtica, comenzaron con nuevos bríos a impugnarla de muy diversas maneras [277], pues, según ellos, estaba plagada de errores. Así lo hicieron Calvino, Sixtino Amama, Carpzow, etc.

La Sede Apostólica quiso poner en ejecución cuanto antes el decreto del concilio Tridentino, en el cual el santo sínodo «decreta y establece que en adelante la Sagrada Escritura, y sobre todo esta antigua y vulgata edición, se imprima con la máxima corrección» [278]. Con este fin fue designada en 1561, por el papa Pío IV, la primera comisión especial para la corrección de la Vulgata, presidida por cuatro cardenales. Los Padres tridentinos esperaban poder ver la Biblia corregida antes del

[275] Cf. EB n.547; San Agustín, *De doctr. christ.* 2,16: ML 34,42s; San Jerónimo: ML 29,526-527.

[276] Cf. EB n.549.

[277] Cf. B. Emmi, *Il decreto Tridentino sulla Volgata, nei commenti della prima polemica protestantico-cattolica:* Ang 30 (1953) 107-130; R. Criado, *El Concilio de Trento y los estudios bíblicos:* Razón y Fe 131 (1945) 172ss.

[278] Sancta Synodus «decernit et statuit, ut posthac Sacra Scriptura, potissimum vero haec ipsa vetus et vulgata editio, quam emendatissime imprimatur» (EB n.63).

fin del concilio (1563); pero los trabajos procedían tan lentamente, que sólo treinta años después de terminado el concilio, es decir, el año 1590, apareció la Biblia Sixtina [279].

Antes de que la Santa Sede lograse llevar a feliz término la edición corregida de la Vulgata, y poco después de la promulgación del decreto tridentino, *Juan Henten*, de la Orden de Predicadores († 1566), publicó en 1547 una nueva edición de la Vulgata. Esta edición, hecha por mandato de Carlos V y por encargo de la Facultad Teológica de Lovaina, fue llamada *Biblia Lovaniense*. J. Henten se sirvió del texto de Roberto Estienne, corrigiéndolo a base de 28 códices manuscritos y de varios ejemplares impresos de la Vulgata. Muerto Henten en 1566, la Universidad de Lovaina encomendó a *Lucas de Brujas* († 1619) la prosecución de la obra. De este modo fue confrontando la *Biblia Lovaniense* con 60 códices y corrigiéndola más y más. De ella hizo diversas ediciones en la tipografía de Ch. Plantino, célebre editor de Amberes. Por cuya razón fue llamada *Biblia Antuerpiana*. Entre las diversas ediciones (fueron 26 ediciones) es digna de recordarse la del año 1583, que sirvió como texto-base a los correctores romanos de la Sixtina.

a) *Biblia Sixtina*.—En 1561, Pío IV instituyó la *primera comisión* de hombres doctos para la revisión de la Vulgata y la publicación de los escritos de los Padres griegos y latinos. Esta comisión estaba presidida por cuatro cardenales: M. A. Amulio, J. Morone, B. Scotti y V. Vitelli. En la obra de corrección de la Vulgata trabajaron principalmente G. Sirleto, buen conocedor de las lenguas griega y hebraica, y Seripando. Como texto-base tenían la *Biblia Lovaniense* y se servían, al mismo tiempo, de diversos códices: el Avellanense (Vat. lat. 4216), el Paulino (P), el Cerviniano (Vat. Ott. 66) y el de Santa María ad Martyres (Vat. lat. 12598). La obra de corrección llegó, sin embargo, a un punto muerto, porque la comisión no tenía principios críticos bien definidos por los cuales dirigirse [280].

En 1569, el papa San Pío V (1566-1572) designó una *segunda comisión*, compuesta de seis cardenales y de doce doctores como consultores, entre los que sobresalía Guillermo Sirleto, que había sido elevado a la dignidad cardenalicia en el año 1565. Fuera de Roma también existían hombres doctos que trabajaban en la obra de corrección de la Vulgata. Los

[279] Cf. F. Prat, *La Bible de Sixte-Quint*: Études 50 (1890,2) 565-584; 51 (1890,3) 35-60. 205-224; H. Höpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata*: BS 18,1-3 (1913) 120-125; H. Quentin, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*. I: *Octateuque*: Collectanea Biblica Latina 6 (Roma 1922) p.128-208; J. M. Vosté, *De latina Bibliorum versione quae dicitur «Vulgata»* (Roma 1927) p.28.

[280] Cf. F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel* (Paderborn 1928) p.177s.

padres benedictinos de Florencia examinaron 12 manuscritos, y los de Montecasino, 34, recogiendo las lecciones variantes para enviarlas a la comisión correctora de Roma. Igualmente en España, Francia, etc., diversos obispos recogieron las lecciones variantes de los principales códices y las mandaron a Roma. Con este copioso material, la comisión trabajó intensamente (desde el 28 de abril hasta el 7 de diciembre de 1569 se tuvieron 36 sesiones plenarias). Pero nuevamente la falta de unidad de pareceres en cuanto a los principios críticos a adoptar condujo el trabajo a un punto muerto. Por otra parte, tanto San Pío V como su sucesor Gregorio XIII (1572-1585) dedicaron mayor celo y energías a la reforma litúrgica y del Derecho eclesiástico.

A finales del año 1586 el papa Sixto V (1585-1590) nombró una *tercera comisión*, presidida por el cardenal Carafa, a la cual encomendó la preparación del texto corregido de la Vulgata. Esta nueva comisión se sirvió del enorme material recogido por las anteriores, especialmente de las lecciones variantes de los códices *Amiatino*, *Valliceliano*, *Legionense* y *Toledano* [281] y de las anotaciones que había dejado el cardenal G. Sirleto. De este modo, después de dos años de intensos trabajos, el cardenal Carafa pudo ofrecer al Papa el texto óptimamente corregido de la Vulgata [282]. Pero Sixto V encontró que el texto crítico corregido por la comisión del cardenal Carafa difería tanto del texto corriente de la Vulgata, que no le dio su aprobación. El Papa determinó entonces revisar él mismo la Vulgata con la ayuda del jesuita español Toledo y el agustino Angel Rocca. Rechazó la mayor parte de las correcciones propuestas por la comisión del cardenal Carafa y, sirviéndose de un ejemplar de la *Biblia Lovaniense*, corregido por él mismo a su propio arbitrio, mandó se imprimiese en la Tipografía Vaticana. Así apareció el año 1590 la *Biblia Sixtina*, con el título «Biblia Sacra Vulgatae Editionis ad Concilii Tridentini praescriptum emendata et a Sixto V P. M. recognita et approbata». La Biblia llevaba como prólogo la bula *Aeternus ille caelestium*, del 1 de marzo de 1590, que parece fue debidamente promulgada, ya que consta que el 10 de abril de 1590 fue fijada en los lugares públicos de Roma [283]. Sin embargo, todavía

[281] La comisión llevó a cabo la corrección guiada por rectos principios críticos: cotejó los más antiguos códices y en los casos dudosos comparó los textos originales con la versión de los Setenta. Las variantes del cód. Toledano parece que llegaron tarde a la comisión, que no pudo usarlas (cf. H. Höpfl, *Beiträge zur Geschichte*... p.129).

[282] El cód. *Carafiano* (Vat. lat. 12959-12960) presenta las correcciones al margen de un ejemplar de la Biblia Lovaniense-Antuerpiana, con óptimo juicio crítico.

[283] Cf. P. M. Baumgarten, *Die Veröffentlichung der Bulle «Aeternus ille caelestium»*: BZ 5 (1907) 189-191.337-351; Id., *Forschungsbeiträge zur Geschichte der Vg Sixtina*: TG 13 (1921) 168-175; 14 (1922) 298-306. Ver, sin embargo, Kneller, en ZKT (1922-1924 y 1928).

hoy día existen algunas dudas acerca de esta cuestión [284]. Con todo, la controversia sobre la promulgación canónica de la bula no es de tanta importancia, ya que las cuestiones de crítica textual no caen bajo el carisma de la infalibilidad pontificia. Y, por otra parte, la *Biblia Sixtina*, aunque críticamente imperfecta, presenta las cosas relativas a fe y costumbres sin error [285].

Esta edición sixtina, si bien tiene gran importancia en la historia de la Vulgata, está llena de defectos. No sólo porque Sixto V rechazó las óptimas correcciones propuestas por la comisión [286], sino también porque presentaba un aspecto muy descuidado. Sobre el ejemplar ya impreso se habían hecho correcciones a pluma, que dieron lugar a borrones, y se pegaron papelitos, con palabras impresas, sobre el texto. Además, se introdujo una nueva e inusitada división de los versículos, que desagradó igualmente.

b) *Biblia Clementina.*—Después de la muerte de Sixto V (27 agosto 1590), los correctores de la comisión del cardenal Carafa se quejaron fuertemente al nuevo papa, Gregorio XIV (1590-1591), pidiendo que se suprimiera la bula *Aeternus ille caelestium*, que se prohibiera la venta de la *Biblia Sixtina* y se destruyeran todos los ejemplares de dicha edición. Sin embargo, San Roberto Belarmino intercedió ante los correctores con el fin de salvar la autoridad del Papa difunto y propuso someter el texto a una nueva corrección, y la Biblia así corregida sería impresa con el nombre de Sixto V [287]. Esta propuesta agradó a Gregorio XIV, el cual encomendó a la Sagrada Congregación del Indice la obra de corrección. Mientras tanto se suspendió la venta de ejemplares de la *Biblia Sixtina*.

La *nueva comisión* (la *cuarta*) se componía de siete cardenales y de 11 consultores, bajo la presidencia del cardenal M. A. Colonna, prefecto de la Sagrada Congregación del Indice. En la primera sesión, que tuvo lugar el 7 de febrero de 1591, se establecieron los siguientes principios de revisión:

1) Añadir todo lo que había sido quitado del texto preparado por la comisión Carafa.

2) Quitar lo que había sido agregado al texto de dicha comisión.

[284] Cf. F. Amann, *Die Vulgata Sixtina von 1590* (Friburgo 1912) 108-121; H. Höpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klement. Vulgata:* BS 18,1-3 (1913) 187-204; F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel* p.187-193; A. Merk, *Bibel und Bulle Sixtus' V:* Scholastik 2 (1927) 515-540.

[285] Cf. H. Seemann, *Die Bibelbulle Sixtus' V:* Der Katholik 93,2 (Mainz 1913) 398-434.

[286] Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.376 n.515; A. Vaccari, *De Textu*, en *Instit. Bibl.* n.128.

[287] Cf. X. M. le Bachelet, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine* (París 1911) p.107-125; Id., *Ce que Bellarmin dit de la Bible de Sixte-Quint en 1591:* RSR 1 (1910) 72-77.

3) Lo que no había sido cambiado debía ser reconsiderado o corregido.

4) Se debía prestar atención a la puntuación y no cambiarla sino donde fuera necesario [288].

En vista de que el trabajo de revisión iba al principio muy lento—en cuarenta días se logró revisar únicamente el Génesis—, se confió a una comisión más reducida la prosecución y terminación de la tarea. Así, los dos cardenales M. A. Colonna y G. Allen, junto con ocho consultores, entre los que se contaba San Roberto Belarmino, se retiraron a la casa de campo del cardenal Colonna, en Zagarolo, y allí en diecinueve días terminaron la revisión de toda la Biblia, el 23 de junio de 1591. Vueltos a Roma, presentaron la revisión al Sumo Pontífice. Pero por la muerte prematura de éste, el 15 de octubre de 1591, la revisión no pudo publicarse inmediatamente [289].

Su sucesor Clemente VIII (1592-1605) aprobó el trabajo de la comisión del cardenal Colonna, y así se entregó a la imprenta bajo la vigilancia de Fr. Toledo. La nueva edición vio la luz el 9 de noviembre de 1592, bajo el título de «Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti Quinti Pont. Max. iussu recognita atque edita». Era una edición en folio con la distribución de los versículos tomada de Roberto Estienne y publicada bajo el solo nombre de Sixto V. Unicamente en el año 1604 se añadió al nombre de Sixto V el de Clemente VIII. Desde entonces se dio en llamar a esta Biblia *Vulgata Sixto-Clementina* [290]. Para la edición de 1592 se publicó la bula *Cum Sacrorum*, con la fecha de 9 de noviembre de 1592; y en el *Praefatio ad lectores* [291], que apareció en las tres primeras ediciones, los editores admitían que su obra no la consideraban como perfecta. Esto mismo lo afirma claramente San Roberto Belarmino, que fue el que elaboró el *Praefatio*, en una carta a F. Lucas de Brujas: «Sed scias vellim Biblia Vulgata non esse a nobis accuratissime

[288] Cf. C. Vercellone, *Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis I* (Roma 1860) p.LI-LII; H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.378 n.517.

[289] Cf. J. M. Vosté, *De latina Bibliorum versione quae dicitur Vulgata* (Roma 1927) p.30.

[290] Cf. G. Nolli, *Biblia sacra editionis iuxta Papae Clementis VIII decretum* (Roma 1955).

[291] En este *Prefacio*, elaborado principalmente por San R. Belarmino, se afirma que Sixto V, después de la impresión y publicación de su Biblia (año 1590), *decidió* y *decretó* que todo el trabajo fuera revisado *(totum opus sub incudem revocandum censuit atque decrevit)*. Estas palabras son consideradas por muchos autores como una mentira piadosa (cf. P. M. Baumgarten, en BZ 5 [1907] 187-191.337-351; F. Amann, en BZ 13 [1915] 193-199; C. R. Gregory, *Einleitung in das N. T.* [Leipzig 1909] p.523). En tiempo de Benedicto XIV fue postergada la canonización de San Belarmino debido a estas palabras. Es cierto que no se conoce ningún plan determinado de Sixto V para corregir su Biblia. Pero pudo manifestar sus deseos privadamente y de palabra a alguno de sus colaboradores (cf. H. Höpfl, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementinischen Vulgata:* BS 18,1-3 [1913] 212s; X. M. le Bachelet, *Bellarmin et la Bible Sixto-Clémentine* [París 1911] p.88-101; P. Tacchi-Venturi, *Il Beato Roberto Bellarmino: Esame delle nuove accuse contro la sua santità* [Roma 1923] p.151-163).

castigata; multa enim de industria iustis de causis pertransivimus, quae correctione indigere videbantur» [292].

Por la mucha prisa con que fue hecha, la primera edición salió con bastantes erratas. Por esta razón se hizo otra edición en 4.º el año 1593 con bastante más cuidado, pero sin que todavía desaparecieran todos los errores de imprenta. En 1598 se hizo una tercera edición, bajo los cuidados de A. Rocca, que también presenta bastantes erratas tipográficas. Debido a las erratas de estas tres ediciones *oficiales*, se añadieron a ellas índices de corrección de erratas que se encuentran en dichas ediciones [293].

Mientras tanto, la *Biblia Sixtina*, editada en 1590 y ya difundida por todo el mundo, fue recogida con gran cuidado y enviada a Roma, en donde el 15 de abril de 1594 se decretó su destrucción. Esto explica el que los ejemplares de dicha edición sean sumamente raros.

Juicio de la Sixto-Clementina.—La edición clementina supera indudablemente no sólo todas las ediciones privadas hechas anteriormente, sino también la misma edición sixtina. En ella se han suprimido muchos errores introducidos por Sixto V y se han añadido lecciones mejores. Sin embargo, no todo lo que había propuesto la comisión presidida por el cardenal Carafa fue aceptado. Muchas cosas fueron dejadas como estaban con el fin de evitar escándalo o malas interpretaciones. Por consiguiente, la Biblia Sixto-Clementina no es totalmente perfecta, como erróneamente afirmaron algunos autores [294], sino que todavía necesita corrección, como lo confirman los estudios de los críticos modernos y los esfuerzos de la Santa Sede por devolver a la Vulgata su pureza primera.

La *Biblia Clementina* está, por lo tanto, en un término medio entre la edición sixtina del año 1590 y el texto preparado por la comisión del cardenal Carafa. «La edición clementina es—como dice muy bien H. Höpfl—realmente el texto oficial de la Vulgata auténtica, pero no la Vulgata auténtica *simpliciter*» [295].

5. **Revisiones y ediciones posteriores.**—1) Después de la publicación de la *Biblia Clementina*, ha habido hombres

292 Véase la carta en A. C. DE SCHREVEL, *Documents relatifs à la biographie de Françoìs Lucas:* Annales de la Société d'émulation pour l'étude de l'histoire et des antiquités de la Flandre 5 S.2 (Brujas 1891) p.253s.

293 Cf. M. HETZENAUER, *Wesen und Principien der Bibelkritik auf katholischer Grundlage* (Innsbruck 1900) p.138-144.

294 Así J. Lorino, S. Barradio y B. Poncio (*Quaestiones expositivae* III c.4: SSCC I 905s). El *Prefacio*, redactado por San Belarmino, prohíbe añadir lecciones variantes al margen del texto. Pero, según declaración de la Comisión Bíblica (EB n.496), se refiere al margen *lateral*, no al del pie de la página, en donde se pueden añadir.

295 Cf. H. HÖPFL, *Beiträge zur Geschichte der Sixto-Klementin. Vulgata:* BS 18,1-3 p.180 n.4.

doctos que se han dedicado a recoger las lecciones variantes de los códices y ejemplares impresos de la Vulgata latina, con el propósito de que pudieran servir para ulteriores revisiones de la versión de San Jerónimo. El primero que llevó a cabo este trabajo fue F. Lucas de Brujas, el cual publicó en 1603 y en 1618 dos libritos correctorios [296]. Dos siglos más tarde recopiló y publicó abundantísimo material para la corrección de la Vulgata el sabio barnabita C. Vercellone († 1869), en su obra «Variae lectiones Vulgatae latinae Bibliorum editionis» I-II (Roma 1860 y 1864). El trabajo de C. Vercellone comprende desde el Génesis hasta el 2 Reyes.

C. von Tischendorf publicó en Leipzig, los años 1850 y 1854, el Nuevo Testamento según el códice Amiatino. Y en 1873 publicó en Leipzig, en colaboración con Th. Heyse, el Antiguo Testamento según el mismo códice. Los protestantes ingleses J. Wordsworth († 1911) y H. J. White comenzaron a editar en Oxford el año 1889 una edición crítica del Nuevo Testamento, que después fue continuada por H. F. D. Sparks y C. Jenkins y terminó de imprimirse el año 1954. De esta obra publicó una edición menor H. J. White, *Novum Testamentum latine*, editio minor (Oxford 1911) [297].

2) Finalmente, la misma Santa Sede ha decidido emprender la revisión de la Vulgata con un plan muy vasto y con métodos científicos muy perfeccionados. Con este fin, en el año 1907 San Pío X encomendó a la Orden de San Benito el encargo de corregir la Vulgata y de restablecer en su pureza primitiva el texto de San Jerónimo. La nueva edición «será hecha según las leyes del arte crítica, llevará un aparato de las lecciones variantes..., con el fin de conseguir un conocimiento más profundo y claro de la traducción jeronimiana y también para satisfacer los deseos de los eruditos» [298]. De esta forma fue constituida la comisión para la revisión de la Vulgata, compuesta de benedictinos y presidida por el abad Dom Aidano Gasquet, elevado a la dignidad cardenalicia en 1914 († 1929) [299]. La meta que se propuso conseguir esta comisión está descrita por el mismo Dom A. Gasquet en estos términos: «Sin duda que el presente texto clementino auténtico representa sustan-

[296] Llevan como títulos: «Romanae correctionis in Latinis Bibliis editionis Vulgatae iussu Sixti V Pont. Max. recognitis loca insigniora» (Amberes 1603) y «Libellus alter continens alias lectionum varietates in eisdem Bibliis latinis ex vetustis manuscriptis exemplaribus collectas, quibus posset perfectior reddi feliciter coepta correctio, si accedat Summi Pontificis auctoritas» (Amberes 1618).

[297] Cf. B. Fischer, *Der Vulgata-Text des N. T.:* ZNTW 46 (1955) 193s, que nota los defectos.

[298] «Ad artis criticae legis confectam, apparatu variarum lectionum adornatam... ad adipiscendam pleniorem clarioremque hieronymianae interpretationis notitiam, et ut votis satisfieret eruditorum» (H. Quentin, *Praef. ad Gen*, Roma 1926).

[299] Acerca de los trabajos de esta comisión, véase A. Gasquet, *Revising the Vulgate:* The Dublin Review 143 (1908,2) 264-273; Id., *De revisionis Vulgatae ratione et statu praesenti* (Roma 1909); Id., *De revidenda Vulgata relatio secunda* (Roma 1911).

cialmente aquel que San Jerónimo produjo en el siglo IV, pero no es menos cierto que el texto impreso necesita un examen cuidadoso y grandes correcciones para que concuerde con la traducción de San Jerónimo... Las corrupciones introducidas por los copistas en los siglos posteriores a San Jerónimo, y aun el trabajo bien intencionado de diversos correctores, han hecho que la tarea de recobrar el texto exacto a través de los manuscritos existentes sea tan difícil como delicada. Sin embargo, éste es el trabajo que debe emprenderse como primer paso hacia la revisión de la Vulgata. En consecuencia, el fin de la actual comisión es determinar con toda exactitud posible el texto latino de San Jerónimo y no producir una nueva versión de las Escrituras en latín. Por supuesto, es materia completamente distinta el determinar hasta qué punto San Jerónimo estuvo correcto en su traducción; establecer esto será, a no dudarlo, trabajo de alguna comisión futura» [300].

En 1933, S. S. Pío XI asignó a la comisión el monasterio de San Jerónimo in Urbe, erigido con este fin [301], y puso al frente de él al abad Enrique Quentin († 1935), al cual ha sucedido Pedro Salmon. Los monjes de esta abadía están consagrados de lleno a la revisión de la Vulgata.

3) El *método* seguido en la revisión del Octateuco y los *principios* que guiaron el trabajo de la comisión fueron expuestos por Dom E. Quentin [302] en 1922. Todos los manuscritos del Octateuco, que sumaban 70 códices, los distribuyó en tres familias:

a) La familia *española*, con su testimonio principal el *Codex Turonense* (G), del siglo VI-VII.

b) La familia *teodulfiana*, cuyo principal representante es el *Codex Ottobiano* (O).

c) La familia *alcuina*, con el *Codex Amiatinus* (A), del siglo VII-VIII, al frente.

d) Las dos familias secundarias, la *italiana* y la de la *Biblia Parisiense*, como son de poca importancia, no se tienen en cuenta.

e) Como al *Codex Turonense* le faltaban Jue y Rut, fue sustituido en estos libros por el *Codex Vaticano-Guelferbytano* (V), del siglo V. Para los libros de los Reyes se emplearon principalmente el *Codex Cavense* (C), el *Veronense* (R) y el *Amiatino* (A).

f) Para obtener el verdadero texto de San Jerónimo, o uno que

300 Cf. F. A. GASQUET, *Vulgate*, en *The Catholic Encyclopedia* XV (Londres 1913) p.516A.
301 Véase la constitución apostólica *Inter praecipuas* (5 junio 1933): AAS 26 (1934) 85-87.
302 Cf. *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*. I: *Octateuque*: Collectanea Biblica Latina 6 (Roma 1922) p.209-494.518-520; ID., *La Vulgate à travers les siècles et sa révision actuelle* (Roma 1926); ID., *Essais de critique textuelle* (París 1926); P. SALMON, *La révision de la Vulgate. État des travaux, difficultés et résultats* (Roma 1937). Sirve también magníficamente, para el conocimiento del método y de los principios empleados, el opúsculo «Libri Iudicum Capitula selecta iuxta latinam Vulgatam versionem et codicum fidem adiectis in usum scholarum prolegomenis et adnotationibus recensuerunt monachi Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe O. S. B.» (Roma 1939).

al menos se le aproxime lo más posible, Quentin se guiaba por este principio: aceptar la lección en que coincidan los tres códices principales GOA. Cuando discrepen, se aceptará la lección en que concuerden dos contra uno. Cuando los tres difieran, se recurrirá a la crítica interna, teniendo siempre en cuenta el testimonio de los principales descendientes [303].

De esta nueva edición de la Vulgata, que lleva por título «Biblia Sacra iuxta latinam Vulgatam versionem ad codicum fidem iussu Pii Papae XI cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe O. S. B. edita» (Roma), han aparecido hasta el presente, editados por la Tipografía Vaticana, 11 volúmenes: I (Gén con los prolegómenos) 1926; II (Ex y Lev) 1929; III (Núm y Dt) 1936; IV (Jos-Rut) 1939; V (Sam) 1944; VI (Re) 1945; VII (Par) 1948; VIII (Esd, Tob, Jdt) 1950; IX (Est, Job) 1951; X (Sal) 1953; XI (Prov, Ecl, Cant) 1957.

Según ha anunciado el abad P. Salmon [304], actual presidente de la comisión, la obra completa constará de 26 a 28 volúmenes.

4) Existen muchas ediciones de la Vulgata Sixto-Clementina hechas por particulares, pues a partir del siglo XVII ha sido el texto recibido de todas las ediciones latinas de la Biblia. Aquí recordaremos sólo las principales, que han sido publicadas en época más bien reciente.

José de Arrutia, *Vulgatae editio, Sixti V et Clementis VIII PP. MM. auctoritate recognita* (Madrid 1790), en dos volúmenes; F. Torres Amat-F. Scío de San Miguel, *La Santa Biblia Vulgata latina y su traducción al español* I-XII (Barcelona 1885); V. Loch, *Biblia Sacra Vulgatae editionis...* (Ratisbona 1849); C. Vercellone, *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V et Clementis VIII...* (Roma 1861); A. C. Fillion, *Biblia Sacra iuxta Vulgatae exemplaria et correctoria romana...* (París 1887, 1930[10]); M. Hetzenauer, *Biblia Sacra Vulgatae editionis Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita* (Innsbruck 1906), con las lecciones variantes de las ediciones Sixtina y Clementina. Esta misma edición fue publicada en Ratisbona (1914) con un apéndice crítico de las discrepancias de las lecciones clementinas, hebreas y griegas anotadas por Angel Rocca. Una edición pequeña, en 4 volúmenes, de esta misma obra fue publicada en Ratisbona-Roma 1922. L. Gramatica,

303 Cf. G. M. Perrella, *Introducción general a la Sagrada Escritura* (Madrid 1954) p.255 n.229. Ha habido ciertos autores que no compartieron estos criterios, si no en todo, al menos en parte. Véase a este propósito F. C. Burkitt, en JTS 24 (1922s) 406-414; A. Vaccari, en Bi 4 (1923) 401-407; 7 (1926) 447-455; E. K. Rand, *Dom Quentin's Memoir on the Text of the Vulgate*: HTR 17 (1924) 197-264; D. de Debruyne, *La critique de la Vulgate*: RevBen 36 (1924) 137-164; E. Power, *Corrections from the Hebrew in the Theodulfian mss. of the Vulgate*: Bi 5 (1924) 233-258; M. J. Lagrange, en RB 33 (1924) 115-123; J. Chapman, *The Families of Vulgate mss. in the Pentateuch*: RevBen 37 (1925) 5-46.365-403; C. Mohlberg, en Theologische Revue 26 (1927) 177-184; E. Tobac, en RevHistRel 23 (1927) 242-253.

304 *La révision de la Vulgate. État des travaux, difficultés et résultats* (Roma 1937) p.9. También anunciaba el abad Salmon que en tiempos normales esperaban poder publicar los diversos volúmenes a un ritmo aproximado de un volumen cada dos años.

Biblia Sacra Vulgata... (Milán 1914). Diversos profesores de la Facultad Teológica de París y del seminario de San Sulpicio han publicado una *Biblia Sacra Vulgata...* (Roma-Tournai-París 1927); A. COLUNGA-L. TURRADO, *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementinam* (Madrid 1946, BAC, 1960[4]); G. NOLLI, *Biblia Sacra Vulgatae Editionis iuxta PP. Clementis VIII decretum.* Nova editio (Roma 1955); PP. BENEDICTINOS, *Biblia Sacra Vulgatae Editionis Sixti V Pont. Max. iussu recognita et Clementis VIII auctoritate edita.* Editio emendatissima apparatu critico instructa cura et studio Monachorum Abbatiae Pontificiae S. Hieronymi in Urbe Ordinis S. Benedicti (Turín 1959, Marietti). En el aparato crítico se pone el texto de la edición crítica (la de Roma o la de Oxford) allí donde existe. Se yuxtapone el Salterio galicano y el nuevo Salterio latino hecho por el Pont. Instituto Bíblico de Roma.

CAPITULO 3

I. Versiones de la Biblia en lenguas modernas

Antiguamente, la Sagrada Escritura era leída por los judíos y los cristianos en su lengua original. Y la instrucción en las sinagogas y en las iglesias se componía, en su mayor parte, de lecciones diversas tomadas del sagrado texto. Los Santos Padres exhortan con frecuencia a la lectura privada de la Biblia [305]. Así se consiguió que el pueblo cristiano se fuera empapando más y más de la Sagrada Escritura. Esto hizo que los pastores de las diversas iglesias, para proveer a las necesidades de los fieles, se vieran obligados a proporcionarles versiones de los Libros Sagrados en lenguas vulgares. Así comenzaron a aparecer distintas versiones en las diferentes lenguas habladas en la antigüedad y en la Edad Media.

1) La Iglesia, que es custodia fiel de la Sagrada Escritura, a ella entregada por su divino Fundador, ha promovido siempre por principio la lectura de la Biblia entre los fieles. Para conseguir esto, no sólo ha permitido las versiones en romance, sino que también las ha alentado y favorecido. La Iglesia, hablando con propiedad, nunca ha prohibido la traducción de los Libros Sagrados a las lenguas vulgares. Si en ciertas épocas ha puesto a esto algunos límites, ha sido por prudencia, ante el hecho de que determinadas sectas heréticas esparcían entre los fieles sus errores, sirviéndose para esto de versiones de la Biblia en lengua vulgar.

Es falsa, por consiguiente, la acusación de los protestantes de que la Iglesia prohibía a los fieles la lectura de la Sagrada

[305] J. SALGUERO, *Cómo leían la Biblia los SS. Padres y los cristianos de la Edad Media:* CultBíbl 14 (1957) 140-150.

Escritura. Mucho antes de que Lutero iniciase la reforma protestante, existían numerosas versiones de la Biblia en las lenguas vulgares de muy diversos países. Según el P. A. Vaccari, entre los años 1450 y el 1500 se cuentan unas 125 ediciones diferentes de la Biblia [306], lo que demuestra cuán extendida estaba su lectura. En España se leía la Sagrada Escritura en romance ya antes de Alfonso X el Sabio (1252-1284). En Alemania se hizo una versión en 1466, de la que aparecieron 15 ediciones antes del año 1500. La primera edición en lengua vulgar italiana se publicó en Venecia el año 1471, de la que se conocen nueve ediciones antes de 1500. En Francia también se hizo una traducción el año 1477, que tuvo tres ediciones antes del año 1500 [307].

En la época del concilio de Trento, por el hecho de que los protestantes osaron atentar contra la integridad de la Sagrada Escritura y contra la interpretación auténtica de la Iglesia, ésta se vio obligada, no a prohibir la lectura de la Biblia en lengua vulgar, sino a establecer con maternal solicitud nuevas normas llenas de sabiduría y de tacto, con el fin de preservar a los fieles de una falsa inteligencia de los Libros Santos [308]. Sin embargo, el concilio de Trento no prohibió las versiones de la Biblia en lenguas vulgares. Así lo afirma solemnemente S. S. Pío XII en la encíclica *Divino afflante Spiritu:* «No prohíbe el concilio Tridentino que, para uso y provecho de los fieles de Cristo y para más fácil inteligencia de la divina palabra, se hagan versiones en las lenguas vulgares, y eso aun tomándolas de los textos originales, como ya en muchas regiones vemos que loablemente se ha hecho con la aprobación de la autoridad eclesiástica» [309].

2) Existieron, sin embargo, prohibiciones locales, como las del concilio de Tolosa (año 1229), que miraban a velar por la integridad de la fe contra los albigenses. Estas mismas prohibiciones fueron confirmadas y reiteradas en el concilio de Tarragona (año 1233), reunido por Jaime I el Conquistador. En la constitución del 7 de febrero de 1235 «statuitur ne aliquis libros Veteris et Novi Testamenti in Romancio habeat:

[306] Cf. A. Vaccari, *Lettura della Bibbia alla vigilia della Riforma Protestante:* CivCatt 3 (1933) 313-325.429-440; Id., *Bibbia e Bibbie:* CivCatt (1937,2) 231-243. El mismo P. A. Vaccari cita este juicio del protestante E. von Dobschütz: «Debemos confesar que la Edad Media tenía de la Biblia un conocimiento sorprendente, que, bajo muchos aspectos, podría hacer sonrojarse a nuestro tiempo» (cf. CivCatt [1933] p.325).

[307] Cf. S. Feist, *Die Vorgänger Luthers bei der Übersetzung im Deutsch:* Scientia 62 (1937) 91-98; R. Rábanos, *Propedéutica Bíblica* (Madrid 1960) p.221.

[308] Cf. M. Revilla, *La controversia sobre las versiones vernáculas de la Biblia en el Conc. de Trento:* Religión y Cultura 10 (1930) 88-105; A. Vaccari, a.c.: CivCatt (1933,3) 313-325. 429-440; F. Cavallera, *La Bible en lengue vulgaire au Concile de Trente: Mélanges E. Podéchard* (Lyón 1945) p.37-56; Vosté-Vaccari, etc., *La Bibbia e il Conc. di Trento* (Roma 1947).

[309] Cf. EB n.549.

et si aliquis habet, infra octo dies post publicationem huiusmodi constitutiones a tempore scientiae tradat eos loci Episcopo comburendos. Quod nisi fecerit sive clericus sive laicus, tamquam suspectus de haeresi, quousque purgaverit, habeatur» [310]. También las autoridades eclesiásticas inglesas, reunidas en el sínodo de Oxford del año 1408, prohibieron la publicación y lectura de las Biblias no autorizadas, a causa de la anarquía reinante en la publicación de traducciones nuevas en lengua vulgar. Otro tanto hicieron los obispos alemanes en la reunión de Maguncia del año 1485.

En España se conocen todavía otras dos prohibiciones de las Biblias vulgares. Una de ellas fue hecha a raíz de la expulsión de los judíos de España. A ella aluden el arzobispo de Toledo Fr. Bartolomé Carranza [311] y Fr. Alfonso de Castro [312]. Esta segunda prohibición abarca a toda España, pero «no parece que fuese muy absoluta ni en cuanto a las Biblias prohibidas ni en cuanto a las personas a quienes se prohibía retenerlas» [313]. La prohibición afectaba, según parece, a los judíos y a los que tuvieran raza de judíos; a los demás no [314]. Tampoco estaban prohibidas todas las Biblias en romance, sino sólo aquellas que contenían errores o que estaban mal traducidas [315].

La tercera prohibición española tuvo lugar en tiempo de Carlos V, con motivo de las doctrinas protestantes sobre la interpretación de la Biblia. Esta prohibición parece que comprendía todas las versiones en lengua vulgar, si nos atenemos a las palabras de B. Carranza: «En España, que estaba y está limpia desta cizaña (protestante)..., proveyeron (los reyes) en vedar generalmente todas las traslaciones vulgares de la Escritura: por quitar ocasión a los extranjeros de tratar de sus di-

[310] Cf. Mansi, *Conciliorum amplissima collectio* 23,293; J. Enciso, *Prohibiciones españolas de las versiones bíblicas en romance antes del Tridentino*: EstBibl 3 (1944) 532.

[311] «Después que los judíos fueron echados de España—dice Carranza—hallaron los jueces de la religión que algunos que se convirtieron a nuestra santa fe instruían a sus hijos en el judaísmo... por aquellas Biblias vulgares... Por esta causa tan justa se vedaron las Biblias vulgares en España» *(Comentarios de Fr. B. Carranza sobre el Cathechismo Christiano* [Anvers 1558] fols.4v y 5).

[312] «Quapropter laudandum merito venit edictum illustrissimorum catholicorumque Hispaniae regum, Ferdinandi videlicet, eiusque coniugis Helisabetae, quo sub gravissimis poenis prohibuerunt ne quis sacras litteras in linguam vulgarem transferret, aut ab alio translatas quoquo pacto retineret» *(Adversus omnes haereses* l.14 fol.27).

[313] Cf. J. Enciso, a.c., p.537. Carranza dice expresamente que «siempre se tuvo miramiento a los colegios y monasterios y a las personas nobles que estaban fuera de sospecha, y se les daba licencia, que las tuviesen y leyesen» *(Comentarios sobre el Cathechismo Christiano* fol.5).

[314] Cf. Richard Simon, *Histoire critique du N.T.* II p.22.

[315] Cf. J. Enciso, a.c., p.538-540. Los inquisidores generales escribían desde Avila, el año 1497, a los inquisidores de Valencia: «... Lo que nos parece que... se deve hazer es que luego devéis convocar y juntar a los letrados theólogos que sean meiores e más famosos e zelosos de nuestra sancta fe para que juntamente con vos y vos con ellos se vean todos los libros, y aquellos que por vosotros fueren aprovados por buenos y en su lectura cathólicos los fagáis dar luego cada uno a cuyo es, y los que se fallaren ser reprovados e de reprovada lectura los fagáis luego quemar como vos está escrito e mandado» (cf. *Apéndice* doc.4).

ferencias con personas simples y sin letras» [316]. Sin embargo, en el ambiente de entonces flotaba la idea de que no todos los libros de la Biblia debían ser prohibidos a la gente sencilla, sino sólo aquellos que pudieran dar motivo a falsas interpretaciones dogmáticas [317].

El mismo Fr. Bartolomé Carranza, aludiendo a las antedichas prohibiciones, dice estas muy ponderadas palabras: «Quando los tiempos se mudaren, y fuesse Dios servido de dar serenidad al mundo, y cessaren los peligros que agora ay: podrán los Perlados y juezes de la religión dar el pasto espiritual de la escriptura más libremente, como se solía hazer» [318]. Estos tiempos que preveía Carranza los estamos viviendo nosotros. Hoy, en efecto, no sólo se dejan leer las Biblias en lengua vulgar, sino que la misma Iglesia las recomienda, y manda a los obispos y prelados que favorezcan la difusión de las versiones de la Sagrada Escritura en lengua vulgar. Todavía hay más: la Iglesia recomienda las versiones hechas, no sólo de la Vulgata, sino también de los textos originales [319].

3) *Legislación eclesiástica vigente en la actualidad.*—Las leyes que están en vigor en la Iglesia en relación con las versiones en lenguas vulgares se encuentran resumidas en el *Código de Derecho Canónico* cán.1391,1399 § 1.º y 1400.

El canon 1391 permite las versiones en lenguas vulgares bajo tres condiciones:

a) Que sean aprobadas por la Santa Sede.

b) Que sean editadas bajo la vigilancia de los obispos.

c) Que lleven anotaciones tomadas principalmente de los Santos Padres y de los mejores exegetas católicos.

El canon 1399, § 1.º, prohíbe las versiones hechas o editadas por acatólicos en cualquier idioma. Sin embargo, se permite el uso de dichas ediciones a aquellos que de cualquier modo que sea se dedican a estudios teológicos o bíblicos,

316 *Comentarios de Fr. B. Carranza sobre el Cathechismo Christiano* fol.4-5.

317 «No ay que dudar—dice B. Carranza—sino que deverían todos leer la sagrada escriptura, y tenerla delante de los ojos, y procurar con ayuda de Dios, de poner por obra lo que allí se dize. Pero porque estas dos cosas que e dicho (dogmas y costumbres), andan quasi siempre mezcladas en toda la escritura, se proveyó lo que tengo declarado. De aquí vengo a decir, que si ay en la escritura algunas partes sin esta mezcla, las cuales solamente contengan consejos y preceptos y amonestaciones y exemplos para bien vivir, que las deven leer todos, hombres y mugeres. Tales son a mi parecer del Viejo Testamento algunos libros de los que llaman Sapienciales: como los Proverbios y el Eclesiástico. Y algunos libros historiales, o todos. Del Nuevo Testamento, algunos evangelios y epístolas que sean claras, y los actos de los apóstoles... No quiero dexar de dezir que siendo trasladada desta manera, ay algunas personas de tan buen seso y de juicio tan reposado, y tan buenos y devotos que se les podría dar toda la escriptura: tan bien y mejor que a muchos que saben latín, y tienen otras letras» *(Comentarios sobre el Cathechismo Christiano* fol.6).

318 *Comentarios sobre el Cathechismo Christiano* fol.6.

319 Véanse las encíclicas *Spiritus Paraclitus*, de Benedicto XV (EB n.477-479) y *Divino afflante Spiritu*, de Pío XII (EB n.549.566). Cf. MALON, *La lectura de la Biblia en lengua vulgar* I-II (Barcelona 1866); véase *La Ciencia Tomista* (1937) 162.

con tal de que tales versiones reproduzcan el texto sagrado fiel e íntegramente y no contengan nada contra el dogma católico en los prolegómenos como en las anotaciones (canon 1400).

A estas leyes hay que añadir el decreto de la Pontificia Comisión Bíblica «sobre el uso de las versiones de la Sagrada Escritura en las iglesias» (30 de abril de 1934), en el cual, a la pregunta: «Si se puede permitir que en las iglesias se lean al público las perícopas litúrgicas de las Epístolas y Evangelios según versiones hechas no "de la antigua edición latina Vulgata", sino de los textos primitivos griegos o hebreos, la Pontificia Comisión Bíblica decretó responder así: Negativamente, ya que a los fieles públicamente se les debe leer una versión de la Sagrada Escritura que haya sido hecha del texto aprobado por la Iglesia para la sagrada liturgia» [320].

Sin embargo, la misma Pontificia Comisión Bíblica hizo otra declaración el 22 de agosto de 1943, en los siguientes términos: «Para resolver la cuestión que le ha sido propuesta acerca del uso y autoridad de las versiones bíblicas en lengua vulgar, principalmente de las hechas sobre los textos primitivos..., ha juzgado oportuno dar y recomendar las siguientes normas:

> 1.ª Las versiones de la Sagrada Escritura en lengua vulgar, sea de la Vulgata, sea de los textos primitivos, con tal que sean editadas con licencia de la competente autoridad eclesiástica, en conformidad con el canon 1391, pueden legítimamente ser usadas y leídas por los fieles para su piedad privada, y, además, si alguna versión, tras diligente examen, tanto del texto como de las anotaciones, llevado a cabo por varones competentes en las ciencias bíblicas y teológicas, ha sido hallada más fiel y apta, los obispos, cada uno de por sí o congregados en conferencias provinciales o nacionales, pueden, si les place, recomendarla de un modo especial a los fieles confiados a su cuidado.
>
> 2.ª La traducción que de las perícopas bíblicas suelen leer los sacerdotes al pueblo en lengua vulgar, según costumbre u oportunidad, después de leído el mismo texto litúrgico durante la celebración de la santa misa, debe ser conforme al texto latino, o sea litúrgico..., permaneciendo íntegra la facultad de ilustrar aptamente aquella misma versión, si es necesario, con el auxilio del texto original o de otra versión más clara» [321].

Esta actitud tolerante de la Iglesia corresponde perfectamente a las necesidades de los tiempos modernos, en los que ella misma recomienda el estudio y las versiones en lengua vulgar hechas sobre los textos originales. Admiremos también

320 Se puede ver el texto latino en EB n.520.

321 Cf. EB n.535-537. Véanse A. Kleinhans, *De usu versionum S. Scripturae in ecclesiis:* Ant 9 (1934) 441-445; M. Laguardia, *La lectura de la Biblia por los fieles:* CultBíbl 2 (1945) 245-247.

aquí la bondad maternal de la Iglesia y su adaptabilidad a las circunstancias de los tiempos y a las necesidades de las almas, a condición tan sólo de que queden a salvo los principios. En efecto, Pío XII reconoce, en su encíclica *Divino afflante Spiritu,* la necesidad, especialmente en nuestros días, de recurrir a los textos primitivos que nos ofrecen con mayor precisión la palabra de Dios [322].

A) Versiones españolas

1) Castellanas.—a) *Católicas.*—Entre las más antiguas podemos contar la traducción directa del hebreo del *Salterio* de Hermán Alemán, obispo de Astorga († 1272). No se sabe si fue él el traductor o el inspirador de la traducción [323]. Pero ya antes que Alfonso X el Sabio (1252-1286) compusiera la *Grande e General Estoria,* existía una versión completa de la Biblia a base de la Vulgata [324]. Es la Biblia llamada *Prealfonsina,* la más antigua en idioma español. Era completa, aunque ahora, por deterioro o mutilación de los códices, no se conserven todas las partes. Los representantes principales de esta versión son los códices I-I-6 y I-I-8 de El Escorial. El segundo incluye el *Salterio* de Hermán Alemán, que resultaba más inteligible que el traducido del texto latino del Salterio galicano. Ambos manuscritos siguen el orden de las Biblias latinas. Por el tipo de letra en que están escritos pertenecen al siglo XIII. En ciertas partes, los códices indicados pueden ser completados por los manuscritos I-I-2 y Y-I-6 de época posterior [325].

Biblia Alfonsina.—En la *Grande e General Estoria* de Alfonso X el Sabio se incluyeron todos los libros de la Biblia de ambos Testamentos, bien íntegros, bien en extracto, bien en glosa. Esta traducción, por lo que se refiere al Antiguo Testamento, si bien muy parecida a la *Prealfonsina,* por provenir ambas de la Vulgata, son entre sí independientes. Por lo tanto, se puede hablar de una *Biblia Alfonsina.* En algunos códices posteriores de la *Biblia Alfonsina* se nota la influencia de la versión *Prealfonsina.*

Existe también una traducción de la Biblia en castellano hecha por judíos y para judíos, ejecutada enteramente sobre el texto hebreo. Fue llevada a cabo en el siglo XIV y comprendía únicamente los libros protocanónicos del Antiguo Testamento. Está contenida en los mss. escurialenses I-I-5 y I-I-7. Otra Biblia del siglo XIV, hecha también por judíos, y distinta de la anterior, se conserva en el códice I-I-3 de El Escorial. Parece sirvió de base a la famosa *Biblia de Ferrara.* También es del siglo XIV una *Biblia judío-cristiana,* hecha probablemente por un judío, pero para cristianos. Abarca sólo el Antiguo Testamento, y nos ha sido transmitida en el manuscrito I-I-4 de El Escorial [326]. En el Ms J-II-19 nos han sido conservados algunos

[322] Cf. EB n.549.

[323] Cf. J. Llamas, *La versión bíblica castellana más antigua primera sobre el texto original:* La Ciudad de Dios 163 (1947) 547-598.

[324] Cf. J. Llamas, ibid., p.558-561.

[325] En el año 1927 iniciaron en Buenos Aires la publicación de una edición crítica de la Biblia Prealfonsina los escritores A. Castro, A. Millares Carlo y A. J. Battistessa. El primer volumen abarca el Pentateuco, y lleva por título «Biblia medieval romanceada según los manuscritos escurialenses».

[326] Ha comenzado a publicarla el P. J. Llamas, *Biblias medievales romanceadas. Biblia*

libros de otra traducción judía del siglo xv, que probablemente debía de abarcar todo el Antiguo Testamento [327].

La *Biblia de la Casa de Alba*, así llamada por pertenecer el códice al duque de Alba, fue traducida directamente del hebreo por el rabino Mosé Arragel de Guadalajara entre los años 1422-1433, por encargo del maestre de Calatrava, Luis de Guzmán. Contiene solamente los libros protocanónicos del Antiguo Testamento. Lleva gran número de glosas y de artísticas iluminaciones. El códice ha sido espléndidamente editado en facsímil por el que fue su propietario, el duque de Berwick y de Alba (Madrid 1920-1922), 2 vols. [328].

Entre las versiones parciales del Nuevo Testamento merece especial mención la traducción de los Evangelios y Epístolas de San Pablo, directamente del griego, por el judío converso Martín de Lucena (hacia 1450), por encargo del marqués de Santillana. Esta traducción, la primera según parece hecha sobre el texto griego, ha desaparecido.

b) *Judías.*—Los judíos españoles, después de su expulsión de España, hicieron muchas traducciones de la Biblia en el extranjero. En 1497 fue publicado en Venecia un Pentateuco en español, que fue mejorado y reimpreso en 1547 en Constantinopla. A finales del siglo xv y principios del siglo xvi se desarrolló la actividad de los traductores y comentadores Isaac Abarbanel e Isaac Haraman ben Mosé. Entre todas las versiones hechas por los judíos fuera de España tiene especial importancia la *Biblia de Ferrara* o *Ferrariense*, así conocida por haber sido publicada en Ferrara el año 1553. Fue ejecutada por los judíos Duarte Pinel y Abraham Usque y la patrocinaron los judíos españoles Jerónimo Vargas y Yom Tob Athias. Es servilmente literal, como casi todas las versiones hechas por judíos, excesivamente cultivadores de la letra del texto hebraico. Tiene mucha importancia para el estudio de la evolución de la lengua española. Se reimprimió muchas veces [329]. La edición bilingüe publicada en 1762 fue patrocinada por el rabino Abraham Méndez de Castro.

Los judíos que habitaban fuera de España hicieron muchas otras versiones parciales del Antiguo Testamento, especialmente del Pentateuco y del Salterio, que sería prolijo enumerar. Casi todas ellas reproducen o utilizan la traducción de la *Biblia de Ferrara* [330].

c) *Protestantes.*—El protestante español Juan de Valdés († 1541) hizo una traducción del Salterio, que no llegó a publicar (fue editada por Boehmer, Bonn 1880), y otra del griego, con comentario, de la epístola a los Romanos y de la 1 Cor. Esta fue publicada por Juan Pérez de Pineda (Venecia 1556 y 1557) [331], y modernamente por Usoz (Madrid 1856). Francisco de Encinas tradujo del griego un Nuevo Testamento que publicó en 1543 e iba dedicado a la cesárea

medieval romanceada judío-cristiana. I: Génesis-Reyes (Madrid 1950, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Francisco Suárez»).

327 Cf. F. Pérez, *La Biblia en España*, en *Verbum Dei* I (Herder, Barcelona 1956) p.90.

328 Cf. R. Galdos, *La Biblia de la Casa de Alba:* Razón y Fe (1925) 223-236; G. M. Savany, *Una joya bíblica española. La Biblia de la Casa de Alba:* RevEsp de EstBíbl 2 (1927) 139-46.

329 De ella dice M. Menéndez y Pelayo: «Por lo sobrado literal y lo demasiado añejo del estilo, lleno de hebraísmos intolerables, ni era popular ni servía para lectores cristianos del siglo xvi» *(Historia de los Heterodoxos Españoles* II p.466). Cf. C. Ricci, *La Biblia de Ferrara* (Buenos Aires 1926); Revilla, *Notas para la historia de las antiguas versiones castellanas de las Biblias:* RevEsp de EstBíbl 3 (1928) 28-38.

330 Cf. F. Pérez, *La Biblia en España*, en *Verbum Dei* I p.91-92.

331 Cf. M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles* II p.184-186.

majestad [332]. Fue reimpreso posteriormente muchas veces por los protestantes. El ya citado Juan Pérez de Pineda publicó, juntamente con la versión indicada de Valdés, una versión propia del Nuevo Testamento (Venecia 1556) [333] y otra del Salterio (Venecia 1557). En 1563 apareció otra versión, anónima esta vez, del Nuevo Testamento en París, que fue prohibida por la Sorbona en 1574.

El granadino *Casiodoro de Reina*, pasado al protestantismo, se dedicó durante doce años a la preparación de una versión castellana nueva de toda la Biblia, que publicó en Basilea el año 1569. Llevaba por título «La Biblia, que es de los sacros libros del Vieio e Nuevo Testamento, trasladado en Español, con anotaciones de los lugares más difíciles» [334]. A veces también es llamada *La Biblia del Oso*, por un grabado que lleva en la portada representando un oso. Aunque su conocimiento de las lenguas griega y hebrea no debía de ser muy profundo, sin embargo, se ciñó en lo posible al texto original sin quitar nada, «como no fuera algún artículo o repetición del verbo, y sin añadir cosa que no marcara con distinta letra; procuró retener todas las formas hebraicas que conciertan con las españolas. Llenó la obra de notas marginales, que son interpretaciones o declaraciones de palabras» [335]. Esta traducción de la Biblia, cuyo mérito literario es innegable, ha sido reimpresa infinidad de veces.

Cipriano de Valera publicó en Amsterdam, el año 1602, en casa de Lorenzo Jacobi, una versión completa de la Biblia [336]. En esta versión, el mismo Cipriano de Valera confiesa que siguió palabra por palabra la traducción de Casiodoro de Reina, cotejándola con otras versiones en diversas lenguas y quitando lo añadido por los Setenta o por la Vulgata que no se hallare en el texto hebreo. Introduce también algún retoque en el lenguaje y añade alguna que otra nota. A esto se redujo la labor de Valera, que, sin embargo, pone sólo su nombre en la portada y omite el de Casiodoro. Esta Biblia es la misma que hoy difunden, en fabulosa cantidad, las sociedades bíblicas protestantes de Londres por todos los países donde se habla el español. Las ediciones son numerosísimas.

d) *Católicas.*—Continuamos anotando aquí las versiones católicas que se llevaron a cabo en el siglo XVI y siguientes.

[332] Cf. M. Menéndez y Pelayo, ibid., p.227.

[333] Si bien la versión del Nuevo Testamento es más conocida, la traducción que hizo del Salterio es de más mérito. De ella dice Menéndez y Pelayo: «La traducción es hermosa como lengua; no la hay mejor de los Salmos en prosa castellana. Ni muy libre ni muy rastrera, sin afectaciones de hebraísmos ni locuciones exóticas, más bien literal que parafrástica, pero libre de supersticioso rabinismo, está escrita en lenguaje puro, correcto, claro y de gran lozanía y hermosura» *(Historia de los Heterodoxos Españoles* II [BAC, Madrid 1956] p.106).

[334] De ella dice Menéndez y Pelayo: «Doce años invirtió Casiodoro en su traslación, aunque como trabajo filológico no es el suyo ninguna maravilla. Sabía poco hebreo y se valió de la traducción latina de Santes Pagnino (muy afamada por lo literal), recurriendo a la verdad hebraica sólo en casos dudosos. De la Vulgata hizo poca cuenta, pero mucha de la Ferrariense... Como hecha en el mejor tiempo de la lengua castellana, excede mucho la versión de Casiodoro, bajo tal aspecto, a la moderna de Torres Amat y a la desdichadísima del P. Scío» *(Historia de los Heterodoxos Españoles*, ed. BAC, p.115-116).

[335] Cf. Menéndez y Pelayo, o.c., II p.115-116.

[336] «Es lo cierto—dice Menéndez y Pelayo—que Valera ni de docto ni de hebraizante tenía mucho. Los veinte años que dice que empleó en preparar su *Biblia* deben de ser ponderación e hipérbole andaluza, porque su trabajo en realidad se concretó a tomar la *Biblia* de Casiodoro de Reina y reimprimirla con algunas enmiendas y notas que ni quitan ni ponen mucho. Tampoco he de negar que, en general, mejoró el trabajo de su predecesor y que su *Biblia*, considerada como texto de lengua, debe tener entre nosotros la misma autoridad que la de Diodati entre los italianos. Al fin y al cabo está hecha en el Siglo de Oro, por más que no falten galicismos» (ibid., p.142s).

Además de las dos obras monumentales de la *Políglota de Alcalá* y de la *Biblia Regia de Amberes*, hechas por escrituristas y filólogos españoles, hubo en esta época grandes escrituristas que trabajaron mucho y bien por el conocimiento de la Biblia [337]. Las traducciones españolas son numerosas. Sin embargo, la regla 5.ª del *Indice* de la Inquisición, si no cortó la vena de las traducciones en castellano, de hecho las limitó muchísimo. Una vez que aparecieron las prohibiciones de versiones en lengua vulgar, cesa, como es natural, la publicación de nuevas versiones. Por este motivo, durante los siglos XVI, XVII y parte del XVIII se hicieron muy pocas versiones, y no todas llegaron a publicarse. Al período anterior a la prohibición pertenecen las dos versiones de Ambrosio de Montesinos: una sobre las *Epístolas, Evangelios, Lecciones y Profecías*, de la que se conocen dos ediciones, hechas en Amberes en 1544 y 1608, y otra de los *Evangelios y Epístolas para todo el año* (Madrid 1512 y 1601; Amberes 1550 y 1558). Juan de Robles († 1572) llevó a cabo una nueva versión que quedó inédita hasta el año 1906, en que fue publicada por el P. Llaneza. Otro tanto sucedió con una versión de los evangelios de autor desconocido, hecha hacia el año 1530, y con la traducción de Mt y Lc del P. Sigüenza. La versión del Salterio del P. Benito Villa, reeditada en Medina el año 1545, fue prohibida después por la Inquisición. Fernando Jarava tradujo también el Salterio (Amberes 1543, 1546 y 1556), las Lecciones y Salmos del Oficio de Difuntos (Amberes 1540 y 1550), y los Salmos penitenciales, Cantar de los Cantares y Lamentaciones de Jeremías (Amberes 1543 y 1556). Fray Luis de Granada hizo también una traducción del Salterio, que no fue publicada hasta el año 1801; la de Juan de la Puebla permaneció inédita, y la de Juan de Soto apareció sólo en 1615. También hay que contar la del obispo de Astorga, Antonio de Cáceres y Sotomayor (Lisboa 1615); la de José de Valdivielso (Madrid 1623) y la publicada en la obra *Selva sagrada o Rimas Sacras* del conde Bernardino de Rebolledo (Colonia 1659; Amberes 1661; Madrid 1778).

El Cantar de los Cantares y el libro de Job de Fr. Luis de León no fueron editados hasta dos siglos más tarde (Salamanca 1798 y 1799). Los Proverbios fueron traducidos por Alfonso Ramón (Madrid 1629), y el Apocalipsis por Gregorio López (1678).

Bajo el pontificado de Benedicto XIV se impusieron criterios más amplios en lo referente a las versiones en lengua vulgar. La Inquisición española aceptó inmediatamente esta nueva orientación. Así lo demuestra un decreto del 20 de diciembre de 1782, en el que se toleran las versiones en lengua vulgar siempre que se publiquen con notas dogmáticas e históricas. Esta nueva orientación fue causa de que comenzaran a surgir multitud de versiones parciales o totales de la Sagrada Escritura. En 1777 ya había publicado Francisco Gregorio de Salas una traducción en verso de las Lamentaciones de Jeremías y gran parte del Oficio de Semana Santa. Angel Sánchez tradujo los Salmos (Madrid 1789), los Proverbios (Madrid 1785), el Eclesiastés (Madrid 1786), la Sabiduría (Madrid 1789) y el Eclesiástico (Madrid 1789). Pedro Antonio Pérez de Castro tradujo el Salterio (Madrid 1799). En 1800 y 1801 aparecieron también en Madrid

337 «On sait assez...—dice F. Plaine—que le XVI siècle en particulier fut l'âge d'or des théologiens et des exégètes en Espagne. Mais, au lieu de rédiger leurs travaux bibliques dans leur langue maternelle, ces auteurs les écrivirent en latin, avec autant d'abondance que de perfection et de succès. La langue espagnole y perdit sans doute; mais l'Église entière y gagna puisque leurs ouvrages profiterent à plus de lecteurs» (cf. *Dictionnaire de la Bible* de *Vigouroux* 2, 1958).

otras dos versiones de los Salmos, hechas por Pablo Olavide y por Diego Fernández, respectivamente. Eugenio García tradujo los libros de los Reyes (Madrid 1790); Plácido Vicente publicó el Cantar de los Cantares (Madrid 1800) y el obispo de Oviedo Francisco Caminero llevó a cabo una traducción de Job (1880), que no fue publicada hasta el año 1923 en Madrid.

También se ejecutaron versiones del Nuevo Testamento. El P. Anselmo Petite hizo una versión de los Evangelios (Madrid 1785) que se reimprimió muchas veces. Los Hechos fueron traducidos por Ignacio Guerea (Madrid 1784); las Epístolas de San Pablo, por Gabriel Quijano (Madrid 1785); las Epístolas católicas, por Francisco Jiménez (Madrid 1804), y el Apocalipsis, por José Palacio (Madrid 1789).

En este período se publicaron dos *versiones completas de la Biblia* hechas del texto de la Vulgata, que, por el hecho de ser las únicas existentes hasta no hace muchos años, se divulgaron muchísimo. La primera fue la del escolapio *Felipe Scío de San Miguel*, obispo de Segovia († 1786), que fue editada lujosamente en 10 volúmenes (Valencia 1791-1793). Ha sido reeditada muchas veces, aunque Menéndez y Pelayo la tacha de «desdichadísima». La segunda es del obispo de Astorga *Félix Torres Amat* († 1847), publicada en 9 volúmenes (Madrid 1823-1825). Está hecha sobre el texto de la Vulgata y se propone suplir las deficiencias observadas en la versión de Scío. Torres Amat confiesa en el prólogo que tuvo a la vista el borrador de una versión inédita sin terminar del padre jesuita J. M. Petisco († 1800). Por este motivo ha sido impresa muchas veces con el nombre de Petisco. Sin embargo, es muy posible que la versión no pertenezca a Petisco sino en muy pequeña parte [338]. La traducción de Torres Amat se ha publicado infinidad de veces. El obispo de Vitoria Zacarías Martínez hizo una edición en tres volúmenes con comentario, que lleva por título «La Sagrada Biblia nuevamente traducida de la Vulgata al español; aclarado el sentido de algunos lugares con la luz que dan los textos originales... e ilustrada con varias notas» (Bilbao 1925). El que fue asimismo obispo de Vitoria, Carmelo Ballester Nieto, se sirvió del texto de Torres Amat para sus ediciones del Nuevo Testamento (Barcelona 1920, 1933-1934; Tournai, Desclée, 1929 y 1936) [339]. Al cardenal Gomá se debe una intensa propaganda de las Sagradas Escrituras en lengua castellana, realizada mediante ediciones económicas de los Evangelios (Barcelona 1936, 1954^{7}) y con sus diversas obras explicativas del Nuevo Testamento. En Buenos Aires, Juan Straubinger ha publicado en 1943 una nueva edición de la Biblia según el texto de Torres Amat, totalmente revisada y sin las añadiduras introducidas en el texto [340].

En el año 1944 comenzó una nueva época para las versiones bíblicas españolas. En dicho año apareció la primera traducción católica completa de la Biblia hecha directamente de los textos originales por *Eloíno Nácar* y *Alberto Colunga* [341]. Ha tenido un éxito extraordina-

338 Cf. P. Rodríguez López, *Episcopologio Asturicense* IV (Astorga 1908) p.219; J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimos de autores de la Compañía de Jesús* III (Madrid 1906); A. Pérez Goyena, *Contribución de Navarra y de sus hijos a la historia de la Sagrada Escritura* (Pamplona 1944).

339 Cf. Sefarad 1 (1941) 219.

340 Cf. J. Straubinger, *Nuestra versión de la Biblia:* RevBibl (Argentina) (1951) 110-113.

341 Cf. A. Gil Ulecia, *Nácar-Colunga. Nueva Biblia española:* CultBibl 2 (1945) 209-213; véase también en EstBibl 3 (1944) 462-465; CT 71 (1944) 367; Razón y Fe 130 (1944) 134-137.

rio, como lo demuestra la vigésimo primera edición, que ha salido en 1966. Es editada por la Biblioteca de Autores Cristianos, de Madrid. En la misma Biblioteca ha sido publicada la Biblia por *J. M. Bover-F. Cantera* (Madrid 1947), basada también en los textos originales. Hasta la fecha ha tenido seis ediciones [342]. Tanto de la Biblia Nácar-Colunga como de la de Bover-Cantera se han hecho ediciones separadas del Nuevo Testamento, tamaño bolsillo y a precio muy reducido, que se han difundido enormemente.

Juan Straubinger también había emprendido la traducción de toda la Biblia de los textos originales al castellano. El Nuevo Testamento apareció en Buenos Aires el año 1948, y el primer volumen del Antiguo Testamento, en la misma ciudad, el año 1951.

La Asociación Bíblica Española para el Fomento de los Estudios Bíblicos (A. F. E. B. E.) hace ya años que viene anunciando la publicación de una nueva Biblia, traducida directamente de los textos primitivos. Hasta ahora ha aparecido únicamente el Nuevo Testamento. También la Editorial Herder, de Barcelona, ha publicado en 1964 una edición nueva del texto de Torres Amat, con prefacio, introducciones y revisión general sobre los textos originales del P. Serafín de Ausejo. Para la misma Editorial están preparando una nueva traducción de los textos originales un grupo de escrituristas españoles.

2) CATALANAS.—Existía ya, al parecer, en el siglo XIV una versión completa de la Biblia en catalán, pues consta que Jaime II de Aragón recibió el 23 de noviembre de 1319 una Biblia catalana que había pertenecido al infante don Jaime. Un hermano de San Vicente Ferrer, fray Bonifacio Ferrer, prior de la cartuja de Porta Coeli († 1417), llevó a cabo una versión valenciana completa de la Sagrada Escritura, de la que hoy solamente se conservan fragmentos.

En el período de decadencia de la literatura catalana, que empieza en el siglo XVI, hasta fines del siglo XIX, no se hicieron nuevas versiones bíblicas catalanas. En la primera mitad del siglo XX ha habido una gran actividad literaria catalana en el campo bíblico. En 1912 aparecía en Barcelona una versión catalana popular de los Evangelios y de los Hechos de los Apóstoles hecha por M. Serra Esturí y prologada por el obispo Torras y Bagés. Esta obra alcanzó tal éxito, que decidió al centro de Foment de Pietat catalana a constituir una Comisión de la Obra del Santo Evangelio, que desde el año 1924 editó y distribuyó por millares y a muy bajo precio la traducción revisada de Serra Esturí. Algunos años después inició una versión completa de la Biblia de formato manual y con el texto de la Vulgata dispuesto paralelamente. En 1928 y 1929 aparecieron dos volúmenes con la versión de todo el Nuevo Testamento; en 1932 y 1935 se publicaron dos tomos del Antiguo Testamento. Actualmente, una nueva comisión de colaboradores—los antiguos fueron asesinados en la guerra civil de 1936-1939 por los rojos—trabaja en la preparación de los cuatro volúmenes que todavía faltan del Antiguo Testamento.

La *Fundació Biblica Catalana*, creada por la munificencia de F. Cambó, que comenzó sus tareas con la publicación de la *Synopsis Evangelica* griega del P. M. J. Lagrange (Barcelona 1927), inició también la edición de una versión literaria de la Biblia, ejecutada sobre los textos originales. Esta obra ha sido llevada a feliz término a los veinte años de iniciada (1928-1948). Los diez volúmenes del Antiguo Testamento presentan la traducción y un breve comentario; los

342 Cf. EstBíbl 7 (1948) 122-127; CultBíbl 5 (1948) 20-22.120-122.184-190; 8 (1952) 29.

cinco del Nuevo Testamento llevan, además, el texto griego en las páginas pares. Los traductores son: C. Cardó, J. M. Millás Vallicrosa, A. M. de Barcelona, M. de Castellví, E. Bayón, C. Riba, J. M. Tous, M. Balagué, C. Montserrat, N. del Molnar, A. Bertoméu, G. Alabart, R. Roca Puig, J. Trepat, J. B. Manyá y A. M. Ribó.

Los *PP. Benedictinos de Montserrat,* capitaneados por el P. B. Ubach, iniciaron el año 1928 la publicación de una Biblia monumental, que constará de 32 tomos en formato grande. Esta obra ofrece la traducción catalana hecha sobre los textos originales, el texto de la Vulgata y un amplio comentario. Unos diez volúmenes irán dedicados a ilustraciones fotográficas, gráficos y mapas. Dom B. Ubach, gran conocedor de las lenguas y de los países bíblicos, había dado un gran impulso a la obra. En unión con el P. R. Augé había publicado gran parte del Antiguo Testamento y había dejado en estado avanzado de publicación los restantes volúmenes antes de que le sorprendiera la muerte (1960). En los volúmenes publicados del Nuevo Testamento han trabajado J. Riera y S. Obiols, y en la actualidad, P. M. Bellet, G. M. Camps y R. M. Díaz.

3) Vascas.—La primera versión en vasco es la del calvinista Juan de Lizárraga (La Rochelle 1571), que sólo abarcaba el Nuevo Testamento. Se reimprimió después bastantes veces total o parcialmente. Juan de Haraneder hizo en 1740 la primera versión católica, que no fue impresa hasta el año 1855 en Bayona. En 1838 fue publicada en Madrid una traducción del evangelio de San Lucas hecha por un médico apellidado Oteiza, que después la Sociedad Bíblica de Londres reimprimió varias veces. En el siglo XIX, gracias al influjo del príncipe Luis Luciano Bonaparte en el fomentar la traducción de toda la Biblia en los diversos dialectos vascos, se llevaron a cabo muchas ediciones. Entre los principales traductores de dicho período merecen mencionarse J. A. de Uriarte y el capitán Duvoisin, el cual publicó en Londres, entre los años 1859 y 1865, una versión de toda la Biblia.

Ya en el siglo XX el P. Olabide ha publicado otra versión del Nuevo Testamento (Bilbao 1931) [343].

B) Versiones portuguesas

a) *Católicas.*—Ya entre los años 1279 y 1325 los monjes del monasterio de Alcobaça llevaron a cabo versiones parciales de los Hechos de los Apóstoles y compusieron una historia abreviada del Antiguo Testamento. En 1479 Gonzalo García de Santa María editó una versión de los Evangelios y de las Epístolas de San Pablo. Pero es de mayor importancia la versión de toda la Biblia hecha sobre el texto latino de la Vulgata por Antonio Pereira de Figueiredo (Lisboa 1778-1790). Esta misma versión fue corregida y aumentada con nuevas notas por Santos Farinha (Lisboa 1902-1904). El Nuevo Testamento fue nuevamente revisado y publicado por J. B. Pereira (Bahía 1909-1912). El P. Matos Soares ha publicado una nueva versión de toda la Biblia del texto de la Vulgata (Lisboa 1932).

En Brasil se han publicado varias traducciones bíblicas, principalmente del Nuevo Testamento. En 1902 los PP. Franciscanos publicaron una, y en 1905 aparecieron en Río de Janeiro dos ediciones del Nuevo Testamento, debidas a L. Duarte e Silva y a Pedro María Booz. La Liga de Estudios Bíblicos, con sede en el seminario de São Paulo

[343] Cf. F. Pérez, *La Biblia en España,* en *Verbum Dei* I p.96-97.

(Brasil), ha iniciado, con la publicación en 1955 del primer fascículo, una versión portuguesa de toda la Biblia hecha sobre los textos originales. En 1957 ha salido el segundo fascículo [344]. Por su parte, el P. M. Hoepers ha hecho la traducción del Nuevo Testamento tomando como base el texto griego de la edición crítica del P. Merk. Y la ha publicado en 1956 bajo el título de *Novo Testamento. Traduçao do texto original grego*. También el P. Lincoln Ramos ha publicado una segunda edición de su traducción portuguesa de los cuatro Evangelios [345]. Las modificaciones introducidas tienen como fin el conformar lo más posible el texto portugués al original griego según la edición crítica de A. Merk.

b) *Protestantes.*—J. Ferreira de Almeida y continuadores (Amsterdam 1681, el N. T.; Tranquebar 1719-1751, el A. T.).

C) Versiones francesas

a) *Católicas.*—Una de las más difundidas es la versión hecha sobre la Vulgata de L. I. Le Maître de Sacy, terminada en 1672 y publicada por otros en 1695. Posteriormente fue corregida por A. Calmet y aumentada con notas por L. de Carrières y L. St. Rondet, y se le añadieron también las disertaciones de Luis de Vence (Aviñón 1767-1773). Por lo cual, desde entonces es conocida con el nombre de *Biblia de Vence*. De ella se hicieron muchas ediciones en el siglo XVIII. En el siglo XIX prepararon nuevas ediciones de la Biblia J. J. Bourassé-P. Janvier (Tours 1865) y J. B. Glaire (París 1871-1873), que hicieron sus traducciones sobre el texto de la Vulgata. La versión de J. B. Glaire fue incorporada por F. Vigouroux a su Políglota. Fillion utilizó para sus comentarios la Biblia de Vence. También depende de la Vulgata la versión de F. P. Vivier (París-Lovaina 1892-1906).

La primera versión hecha sobre los textos originales fue la de *A. Crampon* (París 1894-1904), que apareció en siete volúmenes, con el texto de la Vulgata al lado y un breve comentario. De ella se hizo también una edición menor en un solo volúmen con breves notas y sin el texto de la Vulgata (París 1905). Posteriormente ha tenido bastantes ediciones. En varias de ellas ha sido corregida y perfeccionada por distintos autores. J. Verdunoy publicó también una versión de toda la Biblia en tres volúmenes, con el texto de la Vulgata y breves notas explicativas (Dijón 1934-1936). También proceden directamente de los textos originales la versión de *La Sainte Bible*, dirigida por L. Pirot, al cual ha sucedido A. Clamer. Consta de 12 volúmenes (París 1935-1953) y lleva la versión francesa, el texto de la Vulgata y un amplio comentario. Son dignas de ser recordadas, a su vez, *La Sainte Bible* del cardenal Liénart, o *Bible de Lille*, que toma su traducción de la de Pirot (Lille 1951); la *Bible de Maredsous* (Maredsous 1949) y, sobre todo, *La Sainte Bible de Jérusalem*, dirigida por la *École Biblique* de los PP. Dominicos de Jerusalén [346]. Fue publicada por la Editorial du Cerf, primeramente en tomitos sueltos, que se distinguen por sus amplias y magníficas introducciones y por la altura científica de sus notas. Después fue publicada en un solo vo-

[344] Cf. RB 63 (1956) 592.

[345] Cf. RB 65 (1958) 282-283. El título de la obra del P. Ramos es *Os quatro Evangelhos* (Río de Janeiro-Sao Paulo, Editora Vozes, 1956). Véase J. Pereira, *Versions portugaises de la Bible*, en *Dict. de la Bible* de Vigouroux, 5,1 (París 1922) p.559-569.

[346] El título completo es: *La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem* (París 1948-1953).

lumen con introducciones muy breves y con pocas notas. Ya lleva varias ediciones [347].

b) *Protestantes.*—Entre las más importantes hay que contar la de P. Roberto Olivetan, primo de Calvino, que comprendía toda la Biblia (Neuchâtel 1535) Fue después corregida por el mismo Calvino en el año 1545 e impresa muchas veces desde el año 1588 bajo el nombre de *La Bible de Genève.* En el siglo XVIII fue de nuevo retocada por J. F. Ostervald (Amsterdam 1744). Esta misma versión, corregida de nuevo el año 1910, es conocida actualmente con el nombre de *Versión Synodale.* Han hecho nuevas versiones sobre los textos originales L. Segond (Ginebra 1874-1880) y A. Lods (París 1916-1918). Es todavía más científica y crítica la *Bible du Centenaire,* publicada por la Sociedad Bíblica, en 4 volúmenes (París 1916-1947).

También es importante la traducción publicada por la *Bibliothèque de la Pléiade.* Los directores de esta colección encomendaron a E. Dhorme la preparación de una versión del Antiguo Testamento. El primer volumen contiene el Pentateuco y los libros históricos (París 1956). Todo es de la pluma de Dhorme, exceptuando Esd-Neh, traducidos por F. Michaéli, y los libros de los Macabeos, traducidos por A. Guillaumont. El segundo volumen abarca los libros proféticos y los sapienciales (París 1959), y es también debido a la pluma de E. Dhorme. Es una traducción fiel del texto masorético, al que corrige lo menos posible [348].

c) *Judías.*—Existen también varias traducciones francesas hechas por y para judíos. Las más importantes son dos: la de S. Cahen (París 1831-1851) y la de Zadoc Kahn (París 1899-1906), que también es llamada *La Bible du Rabbinat français.*

D) Versiones italianas

a) *Católicas.*—Antes del siglo XVIII existen varias traducciones parciales o totales de la Biblia, ejecutadas todas ellas sobre el texto de la Vulgata. El camaldulense Nicolò Malermi publicó una versión del Antiguo Testamento (Venecia 1471); el dominico F. Zacheria editó en 1536 una versión del Nuevo Testamento, hecha sobre el texto griego, pero teniendo delante el texto de la Vulgata; Alvise Guerra publicó también en Venecia (1773), como los dos anteriores, una traducción del Antiguo y Nuevo Testamento de la Vulgata; otro dominico, Sante Marmochini, llevó a cabo una versión del Antiguo Testamento (Venecia 1538), sirviéndose de la traducción latina de Santes Pagnino.

La primera versión, sin embargo, verdaderamente digna de mención fue la traducción de toda la Biblia, hecha sobre la Vulgata, de Antonio Martini, arzobispo de Florencia, publicada en Turín (1776-1781). Esta versión [349] ha sido impresa muchas veces y es, en general, muy buena. Es ésta la traducción de la que se ha servido el P. Marcos Sales, O.P., para su comentario: *Nuevo Testamento* 2 vols. (Turín

[347] Cf. RevHistRel 148 (1955) 243-250; A. G., *Les traductions françaises de la Bible entière:* AmiCl 65 (1956) 166-167.

[348] Cf. R. de Vaux, en RB 65 (1958) 280-281.

[349] C. C. Confalonieri, *Mons. Martini e la sua versione della sacra Scrittura* (Florencia 1911); J. Carini, *Traduzioni italiane della Bibbia,* en Vigouroux-Bacuez, traduc. ital. p.255-313; S. Minocchi, *Italiennes (versions) de la Bible,* en *Dict. de la Bible* 3 (1903) p.1012-1038; M. Cordovani, *Cio che manca al Clero italiano: una traduzione della Bibbia:* Rivista del Clero (1920) 215-217.

1911-1914); *Antiguo Testamento* 6 vols. (Turín 1919-1938). El comentario del P. M. Sales († 1936) ha sido continuado por el P. G. Girotti († 1945) y en la actualidad por los profesores del Estudio General Dominicano de Turín.

También aparecieron otras varias versiones hechas sobre la Vulgata: la de G. Castoldi (Florencia 1929), la de E. Tintori (Alba 1931), la de M. Sales, en un solo volumen (Turín 1931), y la de G. Ricciotti (Florencia 1939). En 1921 apareció en Roma la versión italiana de los Evangelios y de los Hechos divulgada por la Pía Sociedad de San Jerónimo, que se ha difundido grandemente entre el pueblo.

El P. A. Vaccari, ayudado por otros colaboradores, ha llevado a cabo una nueva versión de los textos originales de toda la Biblia. Ha aparecido en nueve volúmenes, bajo el título de *La Sacra Bibbia tradotta dai testi originali* (Florencia 1942-1957). Es conocida como *La Biblia del Instituto Bíblico* de Roma. Se ha publicado toda la versión en un solo volumen, reduciendo al mínimum las notas [350].

Ultimamente, la Editorial Marietti ha publicado una traducción italiana de los textos originales, dirigida por S. Garófalo-F. Vattioni-L. Algisi y con la colaboración de muchos escrituristas italianos. La obra ha sido editada en tres volúmenes, con suficientes notas para entender mejor el texto (Turín-Roma 1959-1960).

En el año 1958 las *Edizioni Paoline* publicaron también una nueva versión de la Sagrada Escritura hecha sobre los textos originales bajo el título *La Sacra Bibbia, traduzione dai testi originali* (Roma). E. Galbiati-A. Penna-P. Rossano han publicado *La Sacra Bibbia* 3 vols. (Turín 1963), traducción del original y comentario.

Existe igualmente una traducción directa de los textos originales, que aparece en cada uno de los volúmenes de la colección *La Sacra Bibbia*, la cual se encuentra en curso de publicación bajo la dirección de S. Garófalo y de G. Rinaldi. Esta obra, de muchos volúmenes, presenta un amplio comentario exegético, ejecutado por varios especialistas italianos.

También existen traducciones parciales de la Biblia hechas sobre los textos originales. Entre las principales podemos recordar la traducción de Jeremías, de Job, Cantar de los Cantares, epístolas de San Pablo y Hechos, llevada a cabo por G. Ricciotti (1923-1951); la versión de los Evangelios y de las Epístolas de San Pablo de G. Re (1926-1931) y la traducción de todas las Epístolas por A. Boatti (1931-1933).

b) *Protestantes.*—La primera fue la de Antonio Brucioli, que tradujo toda la Biblia de los textos originales, pero teniendo a la vista la latina de Santes Pagnino y la de Erasmo (Venecia 1530-1532). Estaba llena de errores luteranos. Fue puesta en el *Indice* en el año 1559. La versión clásica de los protestantes italianos fue hasta hace poco la de Giovanni Diodati, calvinista, que publicó su traducción de toda la Biblia en Ginebra el año 1607. Ha tenido muchas ediciones [351]. Una nueva versión ha sido hecha por Giovanni Luzzi, que publicó el Nuevo Testamento en Roma (1911) y el Antiguo Testamento en Florencia (1921-1930) [352].

350 Cf. A. Vaccari, *Per una Bibbia italiana moderna:* Vita e pensiero 13 (1922) 193-203; Id., *Bibbie protestanti e Bibbia cattolica:* CivCatt 74,1 (1923) 343-351.

351 Cf. M. Betts, *Life of G. Diodati, Genevese Theologian, Translator of Ital. Bibl* (Londres 1905).

352 Cf. G. Castoldi, *Moderne versioni italiane della Bibbia:* Scuol Catt 50,2 (1922) 86-94.

c) *Judías.*—Existen bastantes versiones parciales del Antiguo Testamento. Samuel David Luzzato y continuadores tradujeron todo el Antiguo Testamento (Rovigo 1872-5).

E) VERSIONES ALEMANAS

a) *Católicas.*—Hasta finales del siglo XVIII todas las versiones católicas alemanas fueron hechas sobre el texto de la Vulgata. La traducción llevada a cabo por J. Dietenberger, de toda la Biblia (Maguncia 1534), se extendió mucho, llegando a tener más de 100 ediciones. En el año 1662 fue revisada por los teólogos católicos de Maguncia y publicada de nuevo. Desde entonces es conocida como la versión *Catholische* o también como la *Mainzer Bibel*. El benedictino H. Braun comenzó a hacer una nueva versión (Augsburgo 1788-1797), que fue terminada por M. Feder (Nuremberg 1803), y poco después fue corregida y publicada por J. F. Allioli (Landshut 1830-1832). Esta versión se propagó mucho. En 1899 todavía fue revisada por A. Arndt y editada en Ratisbona (1899-1901) y en Kolmar (1942).

La primera versión alemana católica hecha directamente de los textos originales fue comenzada por D. de Brentano el año 1798, con la publicación del Pentateuco, y terminada por Th. A. Dereser (Friburgo 1810). J. M. A. Scholz la corrigió con bastante acierto y la publicó (Friburgo 1883). L. van Ess llevó a cabo otra versión (el N. T. fue editado en Braunschweig 1807, y el A. T. en Sulzbach 1836 y 1840). También merecen ser recordadas las versiones que aparecen en las colecciones de comentarios bíblicos dirigidas por I. Nikel-A. Schultz (Münster 1913ss); F. Feldmann-H. Herkenne-F. Tillmann (Bonn 1923ss); E. Kalt-W. Lauck (Friburgo en Brisgovia 1935ss); A. Wikenhauser-O. Kuss (Regensburg 1938ss) y Fr. Nötscher (Echter-Bibel, Würzburg 1934-1938). En el año 1947 apareció en Zürich una nueva versión preparada por Th. Schwegler-F. A. Herzog-H. Haag-J. Perk, llamada *Katholische Familien-Bibel*. P. Parsch ha publicado otra traducción en tres volúmenes de la Biblia (Klosterneuburg 1951s). En 1956 apareció otra, dirigida por V. Hamp-M. Stenzel-J. Kürzinger (Aschaffenburg 1956). También se ha difundido mucho el Nuevo Testamento de Adler [353].

b) *Protestantes.*—La más antigua y una de las más notables es la de M. Lutero, que publicó el Nuevo Testamento en Wittemberg el año 1522, y el Antiguo Testamento entre los años 1523-34. Se hicieron varias otras ediciones corregidas, de entre las cuales es considerada como típica la del año 1545, hecha sobre los textos originales con la ayuda de los Setenta, de la Vulgata, de Santes Pagnino y de otras versiones alemanas antiguas. De ella se hicieron centenares de ediciones y fue traducida a otras lenguas. En 1875 publicó en Tubinga una nueva versión crítica del Nuevo Testamento C. Weizsäcker, y la del Antiguo Testamento la ejecutó E. Kautzsch (Friburgo 1890). Ambas aparecieron juntas en Tubinga (1899) bajo el nombre de *Textbibel des A. und N. T.* [354] El año 1931 se editó en Zürich la *Zwingli-Bibel*. H. Menge también publicó una versión de toda la Biblia con el título *Die Hl. Schrift des A. u. N. T.* (Stuttgart 1940; Zürich 1941).

[353] Cf. RB 66 (1959) 431-434.

[354] Cf. E. KAUTZSCH, *Die Heilige Schrift des A. T.*, herausgegeben von A. BERTHOLET, I-II[4] (Tubinga 1922s); G. LATHER, *Luthers deutsche Bibel* (Berlín 1917).

c) *Judías.*—Son bastantes las traducciones judías del Antiguo Testamento en alemán. Las más recientes son las de L. Goldschmidt, que abarca los libros de la Torah y los Nebiim (Berlín 1921); la de M. Buber-F. Rosenzweig, que comprende la Torah, los Nebiim y parte de los Kethubim (Berlín 1926-1937), y la de H. Torczyner-H. Schreiber, que contiene la Torah y los Nebiim (Francfort 1934-1937).

F) Versiones inglesas

a) *Católicas.*—La versión católica inglesa más famosa es la *Douay-Reims.* Fue llevada a cabo por los profesores del colegio inglés exiliados en Francia. Dirigidos por su rector W. Allan, publicaron el Nuevo Testamento en Reims (1582) y el Antiguo Testamento en Douai (1609s). Por este motivo es conocida generalmente por el nombre de *The Douay Bible* [355]. Esta versión, revisada por R. Challoner (Londres 1749-1752) y por F. P. Kenrick (Baltimore 1849), se ha propagado mucho en Inglaterra, Irlanda y Norteamérica [356]. Mons. Knox ha publicado una nueva versión inglesa de la Biblia, hecha sobre el texto de la Vulgata, que se distingue por la pureza del lenguaje [357]. Desde el año 1913 se está preparando una nueva versión basada sobre los textos originales, dirigida por C. Lattey y J. Keating. Ya ha aparecido la traducción del Nuevo Testamento y de muchos libros del Antiguo Testamento. Ordinariamente es designada con el nombre de *Westminster Version* [358]. La Asociación Bíblica de Norteamérica ha comenzado el año 1952 la publicación de una versión de toda la Biblia de los textos originales, llamada *Confraternity Version* [359]. Hasta ahora van publicados los cuatro primeros volúmenes; el cuarto es del año 1961.

b) *Protestantes.*—Una de las que más se ha propagado es la llamada *Authorized Version* o *Biblia del rey Jacobo*, por haber sido publicada por mandato del rey Jacobo I (Londres 1611). Está hecha a base de varias versiones precedentes, pero teniendo en cuenta los textos originales. En los años 1881-1895 se llevó a cabo una corrección de la versión precedente, que desde entonces es conocida como *The Revised Version.* Esta versión corregida fue aceptada de común concierto por los protestantes ingleses y americanos. J. Moffat hizo una nueva versión, que publicó en Londres (1913-1925, 1940). También pueden ser recordadas las versiones de Robinson-Robertson-Morgan-Torrey [360] y la de Gordon-Meek-Smith-Waterman [361]. La más usada en la actualidad es la llamada *The Revised Standard Version*, editada tanto en Inglaterra [362] como en Norteamérica.

c) *Judías.*—Son varias las traducciones israelitas del Antiguo Testamento. Entre las más conocidas pueden contarse las de I. Leeser,

355 Cf. H. Pope, *The Origin of the Douay Bible:* The Dublin Review 147 (1910,2) 97-118.
356 Cf. H. Pope-S. Bullough, *English Versions of the Bible* (San Luis-Londres 1952).
357 Cf. J. H. T. Barton, *New Bibel Translation by Mons. Knox:* Scripture 4 (1949) 102-106. El N.T. de Knox apareció en 1945 y el A.T. en 1949.
358 E. N.T. fue empezado en 1913 y terminado en 1935. En 1948 apareció todo en un volumen con notas. El A.T. fue comenzado en 1934 y aún no ha sido terminado.
359 El título completo es: *The Holy Bibel. Translated from the Original Languages with Critical Use of All the Ancient Sources by Members of the Catholic Bible Associaton of America* (Paterson, New York 1952ss). Cf. CBQ (1961) 318s.
360 *The Master Bible. A Bible with Helps* (Chicago 1926).
361 *The O. T. An American Translation* (Londres-Chicago-Cambridge 1927).
362 Cf. CBQ (1952) 310ss; (1954) 201ss.

publicada en Estados Unidos el año 1854, y la *New Translation*, editada en Filadelfia el año 1917. Los judíos norteamericanos, en su 67 junta anual de Filadelfia, hicieron público el proyecto de revisar la *New Translation* del año 1917 [363].

G) Versiones holandesas

a) *Católicas.*—Los católicos holandeses todavía usan la versión hecha sobre el texto de la Vulgata por Nicolás van Winghe (Lovaina y Colonia 1548). Fue revisada a finales del siglo XVI por los teólogos de Lovaina, siguiendo el texto de la Vulgata Sixto-Clementina (Amberes 1599). De ella se han hecho muchísimas ediciones. Los franciscanos G. Smits y P. van Hove iniciaron una nueva versión con comentario (Amberes 1744-1777), pero su obra quedó incompleta. También Th. Beelen comenzó otra traducción, de la que sólo aparecieron el Nuevo Testamento (Lovaina 1859-69) y los libros poéticos del Antiguo Testamento (Lovaina 1878-82). Sin embargo, los obispos belgas se preocuparon de llevar a feliz término la versión de Th. Beelen, que fue publicada entera en Brujas (1894-1896), bajo el título de *Het Oude Testament in't vlaamsch en uitgeleid door.* En el año 1894 fue comenzada una nueva traducción del Antiguo Testamento con el título de *Biblia Sacra Veteris Testamenti, dat is: De Heilige Boeken van het Oude Verbond,* en la cual colaboraban H. J. Th. Brouwer, P. L. Dessens, J. H. Drehmanns, A. Jansen, J. M. van Oers, J. Schetz, A. W. H. Sloet, van Zinnicq Bergmann. Existen también otras traducciones, como la publicada por la asociación *Petrus Canisius: De Heilige Schrift, Vertaling uit grondtekst aantekeningen in opdracht van de Vereiniging «Petrus Canisius»* (Amsterdam 1939: libros históricos y sapienciales); los Evangelios y los Hechos fueron publicados el año 1941 en Amsterdam. La editada en Hertogenbosch (1939) con el título *De kathol. Bijbel: De Boeken van het O. en N. Verbonde.* El año 1946 fue publicada en Bruselas-Amsterdam la versión de R. A. Knox, *De Heilige Schrift, Verkorte en omgeschikte utigave* [364].

b) *Protestantes.*—Los protestantes holandeses usan la versión mandada hacer por el sínodo calvinista Dordrecense (año 1618), que fue publicada en 1637. Es llamada *Staatenbibel* o *Biblia del Estado* [365]. De ella se hicieron muchas ediciones en los siglos posteriores, siendo frecuentemente retocada. A partir del año 1897, un equipo de estudiosos protestantes holandeses han iniciado una nueva versión de los textos originales: *De Nieuwe Vertaling van het Ned. Bijbelgenootschap* (Amsterdam 1952).

c) *Judías.*—También hicieron su traducción del A. T. entre los años 1826-1862.

H) Versiones polacas

Hacia el año 1455 fue publicada la *Biblia de la reina Sofía,* que era una versión parcial de la Sagrada Escritura. La Biblia íntegra fue traducida por primera vez al polaco por Juan Leopolitano (Cracovia 1561). J. Wujek llevó a cabo una nueva traducción, editada en-

[363] Cf. EstBibl 14 (1955) 455-462.
[364] Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.392 n.539.
[365] Cf. H. E. Dosker, *The Dutch Staten-Bybel of 1637:* The Princeton Theological Rev. (1912) 86-109.

tre los años 1593-1599, que después fue repetida en muchas ediciones. Esta misma versión ha sido revisada y de nuevo publicada por J. Archutowski y otros colaboradores (Poznan-Varsovia 1926-1927). Entre los años 1890-1898 inició una nueva versión, con comentario, Kozlowski. El P. W. Szczepanski ha preparado otra traducción de los Evangelios y de los Hechos (1916-1917). También F. Gryglewiez tradujo del griego los Evangelios y el libro de los Hechos, con notas explicativas (Kotowice 1947), y S. Kowalski las Epístolas de San Pablo (Varsovia 1955) [366].

I) Versiones húngaras

L. Báthory, de los eremitas de San Pablo († 1456), tradujo toda la Biblia del texto de la Vulgata. En el siglo XVI, B. Komjáthy hizo la versión de las Epístolas de San Pablo y de los Hechos de los Apóstoles (1533). En el año 1536 fue publicada la traducción de los Evangelios realizada por Gabriel Panonio Pesthino. Juan Erdösy tradujo todo el Nuevo Testamento y lo publicó en 1541. Las versiones, sin embargo, más importantes son las de Kaspar Karoly (Visoly 1589-1590), que es usada por los protestantes, y la de G. Káldy (Viena 1625), revisada en 1862-1865 y editada muchas veces [367].

J) Versiones rusas

La primera Biblia completa en ruso fue editada por el príncipe Constantino Basilio (Ostrog 1581). Presenta el texto paleoslávico. Bajo Pedro el Grande fue revisada y salió a luz después de su muerte, entre los años 1750-1751. Con la permisión del Santo Sínodo, se llevó a cabo una nueva traducción en 1860-1875. Esta misma versión fue reimpresa por la Sociedad Bíblica de Londres [368].

K) Versiones checas

La primera versión checa de toda la Biblia verdaderamente importante es la *Biblia de los Hermanos* (Kralitz 1579-1593). De esta versión hizo una nueva recensión Palkovich (1808). La Sociedad Bíblica de Londres se sirve de esta recensión de Palkovich para sus ediciones. También es muy digna de recordarse la *Biblia de San Wenceslao*, preparada por varios Padres de la Compañía de Jesús (Praga 1677-1715), y más tarde revisada por Durich y Prochaska (1778-1780).

En lengua *eslovena* ha comenzado en 1925 a editar el Nuevo Testamento un grupo de autores (Fr. Jerè, Gr. Pecjak y A. Snoj), que hace la traducción de los textos originales.

También en lengua *croata* ha publicado el Nuevo Testamento Franjo Zagoda (Zagreb 1925) [369].

366 Cf. P. Nober, *Elenchus biblicus polonus* (1940-1956): Sal 4 (1957) 672-673.
367 Cf. J. Danko, *De Sacra Scriptura* (Viena 1867) p.243-247.
368 Cf. H. Simón-J. Prado, *Praelectiones Biblicae, Propaedeutica Biblica* (Turín 1935) p.190.
369 Cf. H. Simón-J. Prado, o.c., p.189s n.197.

II. Las Biblias políglotas

Se llaman Biblias políglotas las ediciones impresas de la Sagrada Escritura que, además del texto original, presentan otras versiones en diversas lenguas, dispuestas ordinariamente en columnas paralelas o interlineales. Esta disposición facilita la comparación del texto original con las versiones, y de éstas entre sí. Las políglotas editadas hasta nuestros días son bastante numerosas. Se suelen clasificar en *mayores* y *menores*, según el número de versiones que contengan y el formato que se les dé. Nosotros aquí nos detendremos a describir las principales.

A) Políglotas mayores

Las Políglotas mayores más importantes son cuatro, que son designadas con el nombre del lugar en que fueron impresas: Políglota *Complutense* (Alcalá de Henares), *Antuerpiense* (Amberes), *Parisiense* (París), *Londinense* (Londres)

1. Políglota *Complutense*. La idea de esta gran Políglota se debe al cardenal Jiménez de Cisneros, arzobispo de Toledo (España), que la concibió en 1502. En 1514 comenzó la impresión de la obra en la imprenta de la Universidad de Alcalá de Henares (España), fundada por el mismo Cisneros. En la preparación del texto de la Políglota trabajaron principalmente Demetrio Cretense y E. Antonio de Nebrija, con la colaboración de algunos otros. La impresión de la obra, que corría a cargo de Arnaldo Guillermo de Brocario, fue terminada el año 1517, en el día 10 de julio. Pero no pudo salir a la luz hasta el año 1520, por el retraso con que fue dado en Roma el decreto de aprobación. Este fue dado por León X el día 22 de marzo del año 1520. Consta de seis volúmenes, y es obra de gran erudición [370]. Su valor es reconocido unánimemente por todos los críticos. Los códices empleados eran casi todos españoles, y dos (el 330 y el 346) de la Biblioteca Vaticana. Los autores de esta obra monumental eran filólogos eminentes y profesores de la Universidad de Alcalá.

Tomo I: Contiene el Pentateuco, en hebreo, en griego de los Setenta (con la versión latina interlineal), en latín (Vulgata), en caldeo, y en el último cuarto de la página se pone el Targum de Onkelos [371], con la versión latina al lado.

[370] Cf. M. Revilla Rico, *La Políglota de Alcalá* (Madrid 1917); L. Fernández de Retana, *Cisneros y su siglo* I (Madrid 1929) p.285-301; S. de Ausejo, *Conmemoración del V centenario de Elio Antonio Nebrija:* EstBibl 5 (1946) 335-339; R. V. G. Tasker, *The Complutensian Polyglot:* Church Quarterly Review 154 (1953) 197-210.

[371] En el *Prol. ad lectorem* se describe la disposición: «Primum itaque aperto codice duae se tibi chartarum facies hinc et inde offerent: quarum unaquaeque tres praecipuas columnas habet. Ex quibus ea, quae ad marginem exteriorem sita est: hebraicam continet veritatem. Quae vero interiori margini adhaeret: Graeca est septuaginta interpretum editio: cui superponitur latina interlinearis traductio de verbo ad verbum. Mediam autem inter has latinam beati Hieronymi translationem velut inter Synagogam et Orientalem Ecclesiam posuimus: tanquam duos hinc et inde latrones, medium autem Iesum, hoc est Romanam, sive latinam Ecclesiam collocantes... His praeterea tribus columnis duae aliae minores columnellae in calce paginae supponuntur. Quarum altera latior Chaldaicam continet scripturam: altera angustior

Tomos II-III-IV: Conservan la misma disposición que el tomo primero, con pequeñas diferencias. Añade el libro apócrifo 3 Macabeos.

Tomo V: Contiene el texto griego del Nuevo Testamento (sin versión latina interlineal) y el texto de la Vulgata. El orden de los libros es éste: Evangelios, Act, Epístolas de San Pablo, Epístola de Santiago, 1-2 Pe, 1-2-3 Jn, Jds y Apoc.

Tomo VI: Contiene un vocabulario hebreo y caldeo de todo el Antiguo Testamento con otros tratados sobre un índice de voces latinas, un diccionario latino-hebraico e introducciones a la gramática hebrea.

2. Políglota *Antuerpiense* o *Regia*. Es llamada así porque fue publicada en Amberes, en latín Antuerpia (Bélgica), a expensas de Felipe II, rey de España [372], entre los años 1569-1572. Fue preparada por Benito Arias Montano († 1598), ayudado por Andrés Maes y Fr. Lucas de Brujas. Supera a la *Complutense* en el aparato crítico y en la elegancia de papel y de impresión. La edición se llevó cabo en la tipografía de Chr. Plantin. Consta de ocho volúmenes.

Tomos I-IV: Abarcan todo el Antiguo Testamento. Presentan las mismas versiones que la *Complutense*, pero con la diferencia de que también ofrecen el Targum, no sólo para el Pentateuco—como la *Complutense*—, sino para todos los demás libros, con la versión latina correspondiente.

Tomo V: Contiene el texto del Nuevo Testamento en griego, latín, siríaco. En el texto siríaco faltan la 2 Pe, 2-3 Jn, Jds y Ap. En el margen inferior se da el mismo texto siríaco transcrito en caracteres hebraicos con la versión latina.

Tomo VI: Ofrece el aparato científico, es decir, la gramática hebrea y el léxico hebreo de Santes Pagnino, abreviado; dos gramáticas siríacas con dos léxicos siríacos y una gramática griega con un léxico.

Tomo VII: Contiene el texto original del Antiguo y del Nuevo Testamento con la versión latina de Santes Pagnino interlineal revisada por Arias Montano.

Tomo VIII: Abarca diversos tratados de Arias Montano [373].

3. Políglota *Parisiense*. Así conocida por haber sido impresa en París entre los años 1629-1645, a expensas del jurisconsulto Guy-Michel Le Jay. Fue dirigida por el oratoriano Jean Morin, con la ayuda de los doctos maronitas Gabriel Sionita y Abraham Eckelense, y también con el concurso de Juan Hasronita [374]. Consta de 10 volúmenes y reproduce en general la Políglota de Amberes. Añade a ésta el Pentateuco samaritano, la versión siríaca y árabe de varios libros del Antiguo Testamento y también del Nuevo, con su correspondiente traducción latina. Si bien en el aspecto externo es superior a las dos anteriores, en cuanto al valor interno y crítico es inferior [375].

latinam eius interpretationem» (cf. Martínez de Antoñana, *La Políglota de Alcalá*: Ilustr. del Clero 14 [1920] 55-57; A. Membibre, *La Políglota de Alcalá y Cisneros*: CultBibl 4 [1947] 178-180).

372 Lleva por título: *Biblia Sacra hebraice, chaldaice, graece et latine Philippi II Regis Catholici pietate et studio ad sacrosanctae Ecclesiae usum* (cf. D. Ramos Frechilla, *La Políglota de Arias Montano*: Rev. Española de EstBibl 3 [1928] 27-54).

373 Cf. F. Asensio, *Juan de Mariana y la Políglota de Amberes*: Greg 36 (1955) 50-80; E. Rey, *Censura inédita del P. J. de Mariana a la Políglota de Amberes*: Razón y Fe (1957) 525-48.

374 Cf. A. Durand, *Les éditions imprimées du N. T. syriaque*: RSR 11 (1921) 399-402.

375 «Parisiensis editio—dice Cornely—, etsi externa specie antwerpiensem superet atque ob additos samaritanos, syriacos et arabicos textus sua auctoritate non plane careat, in genere

Tomos I-IV: Contienen el texto del Antiguo Testamento tal como se halla en la Políglota *Antuerpiense.*

Tomos V-VI: Ofrecen el Nuevo Testamento de la de Amberes, añadiendo en la versión siríaca las Epístolas católicas y el Ap, que faltaba en la anterior. En lugar del texto siríaco, transcrito en caracteres hebreos, tiene la versión árabe con su traducción latina. El texto de los Setenta y el de la Vulgata están tomados de la Políglota *Regia*, sin tener en cuenta la edición Sixtina de los Setenta (a.1587) y la edición Sixto-Clementina de la Vulgata (a.1592).

Tomos VII-X: Presentan la recensión y versión del Pentateuco samaritano, la traducción siríaca y arábiga de los libros protocanónicos del Antiguo Testamento (también la de Bar y 1-2 Mac), con su correspondiente versión latina.

4. Políglota *Londinense.* También es llamada *Waltoniana,* del nombre del que dirigió su impresión, el obispo anglicano Brian Walton. Salió a luz en Londres entre los años 1654-1657. Esta Políglota es la mejor de todas y la más completa[376]. Comprende seis volúmenes, en los cuales está contenido todo lo que se encontraba en la Políglota *Parisiense.* Y, además, presenta el Pentateuco y los Evangelios en lengua persa con la versión latina; el Salterio, el Cant y el Nuevo Testamento en la versión etiópica junto con la traducción latina. El texto griego de los Setenta está tomado de la edición Sixtina (a.1587), con la añadidura de las lecciones variantes del códice A; la Vulgata es según la edición Clementina (a.1592), con las correcciones de F. Lucas de Brujas; el texto griego del Nuevo Testamento es el de Roberto Estienne (a.1550). Al Pentateuco han sido añadidos los Targum del Pseudo-Jonatán y el Targum de los fragmentos. La versión siríaca abarca también todos los libros deuterocanónicos y va a compañada de la versión latina.

Tomo I: Contiene los Prolegómenos, escritos por el editor, que son, en general, muy dignos de alabanza, aunque Richard Simon encuentra en ellos mucho corregible[377].

Tomo VI: Ofrece el aparato crítico, hecho por el mismo autor, junto con la versión latina prejeronimiana del Antiguo Testamento coleccionada por Flaminio Nobilio.

Además de los seis volúmenes aludidos hay que añadir otros dos en folio compuestos por Edmundo Castle y publicados en 1669. Contienen un *Léxico Heptaglotton* de las lenguas hebrea, aramea, siríaca, samaritana, etiópica, arábica, pérsica, junto con breves nociones gramaticales de esas siete lenguas.

B) Políglotas menores

Además de las cuatro grandes Políglotas de las que acabamos de hablar, existen varias otras que, de ordinario, se las incluye bajo el título general de Políglotas menores. Son cuatro las ya terminadas y dos que están en curso de publicación

tamen duobus prioribus polyglottis inferior dicenda est» (R. Cornely, *Introductio generalis in S. Scripturam* [CSS, París 1894] I n.191,3).

376 «Omnium polyglottorum, quae hucusque sunt edita, optima sunt, quum plures et accuratiores textus contineant atque amplo et egregio apparatu sint instructa» (R. Cornely, o.c., I n.191,4).

377 Cf. R. Simón, *Histoire critique du V. T.* III 21-24 (ed.1680) p.541-572; H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.395 n.544; H. Simón-J. Prado, o.c., p.193 n.203.

1. Políglota de *S. Bagster*. Fue publicada en Londres (a.1831) por S. Bagster, en dos volúmenes en folio. Contiene, además de los Prolegómenos, debidos a la pluma de S. Lee, los textos originales y las versiones principales antiguas y modernas: hebreo-arameo, Pentateuco samaritano, versión de los Setenta, Vulgata, versión siríaca, Nuevo Testamento griegc según la edición de J. Mill; la versión alemana de Lutero, la versión italiana de J. Diodati, la inglesa llamada *The Authorized Version*, la francesa de J. F. Ostervald, la española de F. Scio de San Miguel. La Políglota de S. Bagster no contiene, sin embargo, los libros deuterocanónicos del A. T.

2. Políglota de *R. Stier y K. G.W. Theile*. Así llamada por haber sido editada por estos dos autores en Bielefeld los años 1847-1855. Consta de cinco volúmenes, de los cuales cuatro presentan el Antiguo Testamento y uno el Nuevo. En el Antiguo Testamento, además de los textos originales hebreo-arameo, tiene la versión de los Setenta según el códice A (a partir de 1875 se añadieron en apéndice las lecciones variantes del *Codex Sinaiticus)*, la Vulgata y la traducción de Lutero. En el Nuevo Testamento ofrece el texto griego, la Vulgata y la versión alemana de Lutero [378].

3. Triglota de *E. de Levante*. Se le llama también triglota de Londres por estar dividida en tres columnas paralelas y haber sido impresa en Londres, el año 1890, por E. de Levante. Consta de tres volúmenes, que contienen en el Antiguo Testamento: texto hebreo-arameo, la versión de los Setenta y la Vulgata; en el Nuevo Testamento presenta el texto griego, la versión siríaca y la Vulgata. Al final lleva prolegómenos sobre la lengua hebrea, la masora, los acentos, la versión de los Setenta, la Vulgata, el griego y el siríaco del N. T. No abarca los libros deuterocanónicos del A. T. Es una obra muy práctica por su fácil manejo y de gran utilidad.

4. Políglota de *F. Vigouroux*. Fue publicada en París, entre los años 1898-1909, bajo la dirección del sulpiciano F. Vigouroux, en ocho volúmenes [379]. En los seis volúmenes dedicados al Antiguo Testamento se da el texto hebreo-arameo, la versión de los Setenta, la Vulgata y la versión francesa de J. B. Glaire; en los dos tomos del Nuevo Testamento se ofrece el texto griego, la Vulgata y la versión francesa. Se añaden, además, doctas introducciones, notas, mapas, ilustraciones y las diferencias entre los TM, los Setenta y la Vulgata. El texto hebreo está tomado de la Políglota de R. Stier-K. G. W. Theile; el texto griego del N. T. es el llamado «texto recibido» de la edición de los hermanos B. y A. Elzevier [380].

5. Políglota *Berardi*. Lleva por título *Bibbia poliglotta interlineare «Berardi» per lo studio della Sacra Scrittura*. Está todavía en curso de publicación. El primer volumen, que abarca las Epístolas de San Pablo a los Gálatas y a los Tesalonicenses, fue publicado en edición italiana y alemana en 1948. Presenta el texto griego, primeramente solo y después acompañado de las tres versiones interlineales: Vulgata Sixto-Clementina, versión italiana literal y versión italiana literaria [381].

378 Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.395 n.545; H. Simón-J. Prado, o.c., p.193 n.204.
379 Lleva como título: *La Sainte Bible Polyglotte contenant le texte hébreu original, le texte grec des Septante, le texte latin de la Vulgate et la traduction française de M. l'abbé Glaire, avec les différences de l'hébreu, des Septante et de la Vulgate; des introductions, des notes, des cartes et des illustrations* (París 1898-1909).
380 Cf. L. Fonck, en Zeitschrift für katholische Theologie 22 (1898) 553-559; 23 (1899) 174-180.
381 Cf. EstBíbl 8 (1949) 507-509.

6. Biblia *Polyglotta Matritensia.* Está en curso de publicación. Hasta ahora han aparecido dos volúmenes: *Psalterium Visigothicum-Mozarabicum* (Madrid 1957) y el *Psalterium S. Hieronymi de Hebraica veritate interpretatum* (Madrid 1960), preparados por T. Ayuso Marazuela, y el *Prooemium* (Madrid 1957) publicado también en un volumen aparte. Poco a poco irán apareciendo los demás volúmenes, que, según cálculos, se acercarán a los 150, divididos en unos 440 fascículos. Esta colosal obra abarcará: el texto hebreo del Antiguo Testamento crítico, el griego de los Setenta en una forma crítica intermedia entre la *Cantabrigense* y la *Gottinguense,* el texto griego crítico del Nuevo Testamento; el Targum palestinense, el Targum de Onkelos y Jonatán; la Biblia siríaca; la Vetus latina; la Vulgata hispana; el texto copto del Nuevo Testamento, y una versión crítica española de toda la Biblia. En total presentará la Sagrada Escritura en *siete* lenguas. Sin embargo, esta Políglota no es editada siguiendo la forma clásica de columnas paralelas, sino que estudia los diversos textos y versiones en volúmenes separados, con el fin de darles la extensión que exige un estudio detallado, concienzudo y profundo de la materia [382].

CAPITULO 4

Crítica bíblica

El estudio del exegeta católico sobre la historia de los textos y de las versiones tiene por finalidad la restitución del texto sagrado a su pureza original. Mas, desgraciadamente, no todas las dudas e incertidumbres que se pueden encontrar en la Biblia se aclaran y se explican con la historia de los textos y de las versiones antiguas. Por eso, frecuentemente, es necesario acudir a otros principios de la crítica bíblica, principalmente internos, para llegar a encontrar el texto genuino o al menos uno que se le acerque lo más posible.

Sobre la crítica bíblica se ha escrito mucho [1]. Nosotros queremos limitarnos a exponer las ideas principales sobre esta vasta materia.

1. **¿Qué es crítica bíblica?**—*Crítica* (κριτική) es el arte de distinguir lo que es auténtico de lo que es apócrifo, o también lo que es verdadero de lo que es falso. En nuestro caso, la crítica es principalmente el arte de demostrar la autenticidad de las obras que nos fueron transmitidas por la antigüedad. El arte crítica experimentó una gran evolución y desarrollo antiguamente en Alejandría (Egipto), en donde los gramáticos

[382] Cf. T. Ayuso M., *Una nueva Políglota española:* CultBibl 5 (1948) 226-230.

[1] Cf. A. C. Clark, *Recent Developments in Textual Criticism* (Londres 1916); H. Quentin, *Essais de critique textuelle* (París 1926); P. Collomp, *La critique des textes* (París 1931); L. Vaganay, *Initiation à la critique textuelle néotestamentaire* (París 1934); G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo* (Florencia 1952).

griegos se dedicaron con gran empeño al estudio de las obras de los clásicos.

a) El método *crítico moderno* nació propiamente en el siglo XVI. En el siglo XVII se desarrolló grandemente, como lo demuestran los célebres trabajos de los Bolandistas *Acta sanctorum*; las obras científicas de los benedictinos de la Congregación de San Mauro y la obra de Jean Mabillon *De re diplomatica* (1681). A finales del siglo XVIII, el arte crítica alcanzó su más alto grado de evolución gracias especialmente a los estudios de J. A. Wolf, el cual en el año 1795 publicaba su importante obra *Prolegomena ad Homerum*. Desde entonces, el método crítico se emplea con suma frecuencia y se aplica a todas las ciencias, principalmente a las históricas.

El arte crítica estudia el valor de los documentos; investiga su autenticidad, es decir, si pertenecen realmente al autor al cual son atribuidos; si han llegado hasta nosotros íntegros, sin interpolaciones, lagunas y falsificaciones, y si son, en consecuencia, dignos de fe. El arte crítica se sirve especialmente del análisis del texto para distinguir las fuentes de alguna obra, para determinar su origen, su época, su dependencia de otros escritos, etc. El método crítico se sirve de los *criterios externos*, o sea de los testimonios históricos que dicen relación al origen de la obra. Pero al mismo tiempo reconoce un gran valor a los *criterios internos*, a saber, a los argumentos tomados de la lengua, del estilo, del análisis del texto, del argumento del cual trata el libro. Si el tema que desarrolla concuerda con el período al cual se atribuye, con las costumbres y las ideas de aquel tiempo [2].

En este sentido, el arte crítica constituye un medio de extraordinario valor para evitar muchos errores. Pero hay que poner especial empeño en no dejarse llevar por el uso excesivo de los criterios internos, que dependen mucho de las opiniones subjetivas de cada autor. Porque el arte crítica ha de ser ante todo imparcial.

b) Hoy día el arte crítica, aplicada principalmente a la Biblia, se suele distinguir en crítica *textual*, llamada también baja crítica, y en crítica *literaria* o alta crítica. La crítica *textual* es la que trata del estudio del texto y de las varias lecciones contenidas en los diversos códices antiguos, así como de la investigación de los documentos y testimonios de la antigüedad, con el fin de eliminar las corrupciones accidentales del texto y de restituirlo a su verdadero estado primitivo. La crítica *lite-*

2 Cf. H. HÖPFL, *Critique biblique*: DBS II (París 1934) 175-176; H. DELEHAYE, *Les légendes hagiographiques* (Bruselas 1905).

raria, que frecuentemente es llamada también alta crítica, se ocupa de determinar el origen de los libros, el autor, la composición, las fuentes o el material utilizado, la finalidad, el tiempo de composición, el argumento. Por consiguiente, su objeto principal es el investigar la *autenticidad* de toda la obra. Se distingue de la crítica *histórica,* que juzga del valor histórico de los documentos, de la veracidad y significación de la obra, de su importancia histórica [3].

La distinción entre crítica *textual* y crítica *literaria* no es del todo perfecta, porque estas dos partes del arte crítica no son del todo diferentes, sino que están íntimamente relacionadas entre sí. A veces pueden tratar incluso del mismo objeto. La crítica textual no es llamada *baja crítica* porque sea de menor importancia, sino por limitarse al estudio de palabras, de frases en particular. En cambio, la crítica literaria o *alta crítica* se la designa de esta manera porque considera todo el libro en su conjunto.

La distinción entre alta crítica y baja crítica es aceptada en algunos documentos eclesiásticos, como, por ejemplo, en la encíclica *Providentissimus Deus* (18 noviembre 1893), de León XIII [4], y en el «motu proprio» *Praestantia Scripturae Sacrae,* de San Pío X (18 noviembre 1907) [5].

c) El arte crítica, en cuanto es aplicada a la Sagrada Escritura, se llama *crítica sagrada,* principalmente entre los protestantes [6]. Generalmente se trata de la crítica textual y de la histórica.

La Biblia, aunque escrita bajo la inspiración divina, fue compuesta por hombres, que eran como instrumentos en las manos de Dios. San Agustín dice a este propósito que «Dios habla por medio de hombres al modo humano» [7]. La inspiración, en efecto, no quita la libertad, sino que la sublima [8]. Todos los autores sagrados han dejado estampados en sus libros el carácter, la cultura, la formación científica. Se sirven de un género literario que sea apropiado para obtener mejor la finalidad que se han propuesto. Aducen los documentos escritos de modo diverso, en conformidad con el propósito que se han fijado [9]. Ordinariamente se acomodan a las costum-

[3] Estos nombres fueron empleados por primera vez por Eichhorn en el prefacio a la segunda edición de su obra *Einleitung in das Alte Testament* (Leipzig 1787).
[4] Cf. EB.119.
[5] Cf. EB.268.
[6] Cf. L. Capellus, *Critica sacra* (París 1650); I. G. Carpzow, *Critica sacra Veteris Testamenti* (Leipzig 1728).
[7] Cf. *De civ. Dei* 17,7,2: ML 41,537.
[8] A este propósito se puede recordar lo que dice el autor de 2 Mac 2,24-27: «obra de mucho trabajo, sudores y desvelos».
[9] Así sucede en los libros de los Reyes y de los Paralipómenos.

bres, a las opiniones y a los modos de hablar o escribir de su tiempo [10]. Por eso, para conocer mejor el verdadero sentido de un libro, será muy conveniente estudiar quién fue su autor, la finalidad que se propuso, los destinatarios a los cuales se dirige, la ocasión del escrito, el tiempo de su composición y las condiciones de aquella época [11].

Además, los Libros Sagrados son *documentos históricos* que han de ser estudiados comparándolos con los otros documentos orientales encontrados en las excavaciones. Y para esto habrá que recurrir a todos los medios científicos, lingüísticos, históricos, que pone a nuestro alcance la investigación orientalística moderna.

Por otra parte, los escritos sagrados contienen indudablemente la doctrina de fe y de costumbres sin ningún error, pero al mismo tiempo no se puede menos de admitir que en el transcurso de los siglos sufrieron muchos cambios accidentales. Cosa muy natural tratándose de hombres falibles, que fueron los que nos los transmitieron. Esta es la razón de que la crítica textual tenga que trabajar para conseguir hacer volver el texto a su estado primitivo.

2. **Causas que motivaron los cambios accidentales en el texto sagrado.**—Los copistas de los Libros Sacros estuvieron sujetos a las leyes psicológicas a las que todos los hombres obedecen. Por eso en muchos de los casos no hay que buscar razones sutiles y ocultas de los cambios operados, sino que fueron provocadas por el cansancio o por inadvertencia [12]. En otros casos, sin embargo, pueden proceder de causas conscientes y deliberadas.

a) Muchas de las alteraciones sufridas fueron *involuntarias*. En este sentido tenemos:

1) *Omisiones*, que pueden proceder de descuido visual o de distracción en la lectura. El copista, a causa de la semejanza entre dos palabras que comienzan con la misma sílaba *(homeoartía)* [13] o que terminan igualmente *(homeoteleutía)* [14], pasa de un término a otro, omitiendo todas las palabras o frases intermedias. A veces la omisión puede provenir de mera inadvertencia.

2) *Añadiduras inconscientes* pueden darse por razón de la simple repetición de una letra o de una sílaba *(ditografía)* [15]. También

[10] Cf. F. ZANECCHIA, *Scriptor sacer sub divina inspiratione* (Roma 1903) p.85.

[11] Cf. S. J. CRISÓSTOMO, *In Ier* 10,23: MG 56,159; H. HÖPFL, *Critique biblique*: DBS II 178s.

[12] Cf. A. MERK, *Novum Testamentum graece et latine*[7] (Roma 1951) p.13.

[13] Proviene este término del griego ὅμοιος = «semejante» y ἄρχω = «comienzo» (D, Lc 6,21).

[14] Está compuesto de los elementos griegos: ὅμοιος y τελευτάω = «término». Así sucede en el cód. Sinaítico (Jn 3,20) y en el D (Mc 2,19).

[15] El griego διττός significa «doble». Así, en Rom 7,25, de la lección auténtica χάρις τῷ θεῷ ha nacido la frase εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, que procede de la repetición errónea de τω.

puede suceder que el copista, conociendo el texto de memoria, completase involuntariamente los pasajes paralelos, o bien, al citar algún texto del A. T., pudo rebasar el trozo aducido por el autor sagrado del N. T. [16]

3) *Inversiones*, provenientes de un error de oído, de una confusión entre varios sonidos, debido al *itacismo* [17]; de defecto visual, tomando una palabra por otra o una letra en lugar de otra [18]. La lengua hebrea antigua se escribía con caracteres fenicios, entre los cuales hay varios que era fácil confundirlos. La falta de vocales entre los hebreos y de acentos entre los griegos, han dado origen a confusión de palabras [19].

b) Otros muchos *cambios* fueron introducidos *voluntariamente*. Los motivos que impulsaron a esto fueron: unas veces, el deseo de limar más y más las expresiones vulgares del texto sagrado; otras veces, el prurito de eliminar las dificultades de tipo dogmático o literario, y, en fin, la tendencia a completar el texto tomando ciertas palabras y expresiones de los lugares paralelos. Así tenemos:

1) *Pulimentos estilísticos*. Los copistas, con el fin de mejorar la forma literaria, realizan correcciones estilísticas, gramaticales y ortográficas. Esta tendencia se advierte claramente en la familia A, o antioquena, del Nuevo Testamento. En unos lugares se corrigen los aparentes errores gramaticales [20], en otros se eliminan los hebraísmos [21] y en algunos se sustituyen los vocablos por términos más claros [22].

2) *Correcciones*, que pueden ser geográficas, sustituyendo el nombre de un lugar por otro [23]; históricas, armonizando o cambiando un hecho con el fin de hacer desaparecer la dificultad [24]; exegéticas, para poder explicar más fácilmente una dificultad [25]; y, sobre todo, *dogmáticas*, que se proponían eliminar los escrúpulos o las dificul-

[16] Ejemplos de esto los podemos encontrar en Mt 5,44 (cf. Lc 6,27s). También han podido ser motivados por el uso litúrgico (Mt 6,13 y Lc 1,28), o por una glosa marginal, como sucedió con el «Comma Ioanneo» (1 Jn 5,7s).

[17] Se llama itacismo la pronunciación de varias vocales y diptongos griegos (ι, ει, η, οι, υ) cuyo sonido es *i*. De aquí pueden surgir confusiones (Mt 11,16: ἑτὲροις y εταίροις; Jn 19,34: ἔνυξεν y ἤνοιξεν).

[18] Así sucede en el salmo 22,17: *ka'ry* (TM = «como león») y *ka'ru* (Setenta, Vulgata = «foderunt»).

[19] En 1 Cor 12,28: οὓς = «quosdam», la versión etiópica lee οὖς = «oído».

[20] Así, en Ap 1,4, en lugar de ἀπὸ ὁ ὤν, se escribe también ἀπὸ τοῦ ὁ ὤν y ἀπὸ θεοῦ ὁ ὤν.

[21] En Rom 13,1, en lugar de πᾶσα ψυχὴ ἐξουσίαις ὑπερεχούσιαις ὑποτασσέσθω, los códices D y G leen: πάσαις ἐξουσίαις ὑπερεχούσαις ὑποτάσσεσθε.

[22] Las desinencias vulgares de algunos verbos del griego Koiné (ἦλθαν, εἶπαν, etc.) son corregidas según las desinencias clásicas en — ον. En Mc 7,5, en lugar de κοιναῖς χερσίν, se encuentra en los códices L, Δ, Θ, ἀνίπτοις χερσίν = «con manos *no lavadas*».

[23] En Jn 1,28, en lugar de ἐν Βηθανία, se lee en Orígenes y en otros: ἐν Βηθαβαρᾶ (cf. M. J. LAGRANGE, *Origène. La critique téxtuelle et la tradition topograph.*: RB 4 [1895] 501-524; 5 [1896] 87-92).

[24] En Mc 15,25 (hora de tercia) y Jn 19,14 (hora de sexta) se armonizan en uno o en otro.

[25] En Mc 1,2 se citan Mal 3,1 e Is 40,3 bajo el solo nombre de Is; varios códices tienen: «como está escrito en *los profetas*». En 1 Cor 7,14 se añade: *creyente*.

tades provenientes de ciertas afirmaciones que parecían contradecir algunas de las verdades por todos aceptadas [26].

3) *Añadiduras conscientes.* No es raro que las glosas explicativas que se solían poner al margen de los códices se introduzcan después en el mismo texto [27]. En otros casos se añaden una o varias palabras para conseguir que el sentido resulte más claro [28]. En los *lugares paralelos,* especialmente de los Evangelios, es bastante frecuente completarlos con las palabras que faltaban en unos y se hallaban en los otros [29]. Un ejemplo de esto lo ofrece el *Padre nuestro* de San Lucas (11,2-4) comparándolo con el de San Mateo (6,9-13). También se advierte una tendencia armonística semejante en el trabajo de conformar las citas del A. T. con las del N. T. [30].

3. **Importancia de la crítica bíblica.**—El hecho de que muchos incrédulos hayan abusado de la crítica para atacar los Libros Santos, no justifica el querer rechazar de plano toda crítica. Una crítica moderada e imparcialmente empleada puede constituir un medio excelente para solucionar muchas dificultades. La aplicación a la Sagrada Escritura de la crítica textual es totalmente legítima y necesaria para llegar a la restitución del verdadero texto primitivo. Lo mismo se ha de decir de la crítica literaria, que estudia el origen de los escritos sagrados, las fuentes en que bebieron, el género literario empleado, etc.; y de la crítica histórica, que investiga la veracidad de los datos contenidos en la Biblia. Sin la crítica es imposible hacer una *verdadera exégesis científica.* Porque el exegeta no puede dar una verdadera explicación del texto sagrado si antes no está cierto de la autenticidad del texto analizado, de su género literario, de la finalidad que se propone, etc.

El exegeta católico debe tener en cuenta la *tradición* y la *doctrina de la Iglesia* ante todo, porque la Iglesia es la única que puede interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras. Pero tanto la Tradición como el Magisterio infalible de la Iglesia han explicado auténticamente hasta el presente muy pocos textos [31]. Por consiguiente, queda amplio campo para la investigación exegética, que no sería posible sin el auxilio de la crítica bíblica.

Por otra parte, en nuestra época es necesario *defender la autoridad* de la Sagrada Escritura contra los incrédulos y racionalistas, que se sirven de los argumentos críticos para combatirla. El exegeta católico debe, por consiguiente, servirse de

26 En Lc 2,33, en vez de ὁ πατὴρ αὐτοῦ, varios códices leen: Ἰωσήφ (cf. Lc 2,41; Mt 1,16).
27 Recuérdese el «Comma Ioannaeum». En Act 1,12, el *codex* 40 introduce toda una frase.
28 Así en B y Vulgata (Jn 7,39); y en 1 Cor 11,24 añaden algo los cód. D, P, ψ, Vulgata.
29 En Jn 1,33 se añade en C de Mt 3,11; en Jn 8,59 se añade en A, C, N de Lc 4,30.
30 Cf. Act 7,24 y Ex 2,12 (D); Rom 4,18 y Gén 22,17 (G); Sal 14,3 y Rom 3,13-18 (Vgta).
31 Cf. encíclica *Divino afflante Spiritu*: EB 565.

las mismas armas defensivas que son empleadas por los impugnadores. A este propósito escribía San Pío X, el 11 de enero de 1906, a Mons. Le Camus, obispo de La Rochelle: «Sois digno de alabanza, porque en el método de explicación de la Sagradas Escrituras guardáis cuidadosamente lo que, bajo la dirección de la Iglesia, es necesario guardar por respeto a la verdad y por el honor de la doctrina católica... Vos, manteniéndoos en el justo medio, seguís el camino recto y con vuestro ejemplo demostráis que las Escrituras divinas no tienen nada que temer del verdadero progreso de la crítica, antes bien se le puede exigir constantemente la luz si se aplica con un juicio prudente y sano, tal como vemos que vos lo hacéis» [32]. De aquí se sigue que la crítica sana es un medio óptimo para penetrar mejor en el conocimiento de la Biblia, y al mismo tiempo nos proporciona las armas necesarias para sostener su autoridad divina [33].

4. **Procedimientos empleados por la crítica.**—La crítica bíblica, en su manera de actuar, difiere poco de la crítica empleada en otros documentos escritos profanos. Se sirve, como ya dejamos dicho, de los *criterios externos* proporcionados por la Tradición y de los *criterios internos*, procedentes del análisis del mismo texto sagrado. Los criterios externos son evidentemente mucho más importantes que los criterios internos, como enseña León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus:* «Es evidente que, cuando se trata de una cuestión histórica, como es el origen y conservación de una obra cualquiera, *los testimonios históricos* tienen más valor que todos los demás y deben ser buscados y examinados con el máximo interés; las *razones internas*, por el contrario, la mayoría de las veces no merecen la pena de ser invocadas sino, a lo más, como confirmación» [34].

a) La Tradición nos puede proporcionar datos sobre el origen de un libro bíblico como sobre su autor, tiempo de composición, género literario, etc. Pero incluso en este caso hay que someter dicha Tradición a un examen crítico, porque puede suceder que no sea constante o que sea de tiempo posterior. También es importante examinar si una tradición tiene algún lazo de conexión con las verdades de fe, es decir, si es una tradición dogmática o una tradición puramente histórica. En la mayoría de los casos, los testimonios sobre el origen, el

[32] Cf. DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum et definitionum* n.1946 n.1.
[33] Cf. V. ERMONI, *Du rôle et droits de la critique en exégèse:* Science cathol. 9 (1895) o 2-414.
[34] Cf. EB n.119.

autor, el tiempo de composición y la índole de un escrito sagrado no tienen nada que ver con las cuestiones doctrinales, y entonces el exegeta católico goza de plena libertad para estudiar críticamente estas cuestiones [35].

b) Si, en cambio, no existen testimonios de la Tradición, el origen de los Libros Santos sólo se puede determinar mediante los criterios internos. Así, pues, por los criterios internos se demuestra claramente que el libro del Eclesiastés no puede ser una obra de Salomón, pues el lenguaje está plagado de arameísmos y manifiesta una gran afinidad con la lengua de Esdras-Nehemías y Ester [36]. También la lengua, la doctrina de los libros de Job, Deutero-Isaías y otros, muestran que estos escritos pertenecen a una época posterior. Hoy también es común admitir que la epístola a los Hebreos no fue escrita personalmente por San Pablo, como lo demuestra claramente la lengua.

c) Sin embargo, en la aplicación de los criterios internos hay que andar con mucha prudencia, porque fácilmente puede suceder que sean en gran parte meramente subjetivos. Los críticos modernos racionalistas suelen atribuir mayor valor a los criterios internos que a los argumentos procedentes de la Tradición. Por este motivo, el Pentateuco, que es atribuido por la Tradición a Moisés, según los criterios internos es considerado como obra de diversos autores pertenecientes a épocas distintas y posteriores a Moisés. Y lo mismo que dicen del Pentateuco lo aplican a los demás libros tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, particularmente a las epístolas de San Pablo, concluyendo que muchas de dichas epístolas no eran de él. No obstante, hoy día la mayor parte de esos argumentos se han venido abajo gracias a un estudio más profundo de la lengua koiné de los papiros y de los documentos antiguos. Este estudio fue iniciado por A. Deissmann y A. Thumb [37].

d) En la actualidad el método crítico más en boga es el llamado *historia de las formas* (Formgeschichtliche Methode), iniciado por K. L. Schmidt [38], M. Dibelius [39] y R. Bultmann [40]. Estos autores tratan de aplicar al Nuevo Testamento los métodos usados por H. Gunkel para el Antiguo

[35] Cf. H. Höpfl, *Critique Biblique:* DBS II 182; véase A. Miller, *Das neue biblische Handbuch:* Benediktinische Monatschrift 31 (1955) 49; A. Kleinhans, en Ant 30 (1955) 55.

[36] Cf. A. Condamin, *Études sur l'Ecclésiaste:* RB (1900) 30-44; E. Podéchard, *L'Ecclésiaste* (Paris 1912) p.117-134.

[37] Cf. A. Deissmann, *Bibelstudien* (Marburg 1895); Id., *Neue Bibelstudien* (ibid. 1897); A. Thumb, *Die griechischen Sprache im Zeitalter des Hellenismus* (Estrasburgo 1901).

[38] *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Berlín 1919).

[39] *Die Formgeschichte des Evangeliums*[2] (Tubinga 1933); Id., *Die Botschaft v. J. C.* (1935).

[40] *Die Geschichte der synoptischen Tradition*[2] (Gottinga 1931); Id., *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*[2] (Giessen 1930), etc.

Testamento. El nuevo método de la *historia de las formas* trata de demostrar cómo los Evangelios han sido compilados sirviéndose de muchas fuentes, y cómo esa materia evangélica múltiple nació, se formó y evolucionó. Con este fin estudia la tradición oral preevangélica en los primeros decenios después de la muerte de Jesús, que habría sido fijada definitivamente en nuestros Evangelios [41]. En el método de la *historia de las formas*, la narración evangélica es despedazada y dividida en pequeñas unidades, cada una de las cuales tiene su propia historia, su estilo propio, en perfecta analogía con las *formas* de la literatura rabínica, apócrifa, mitológica [42]. Cada uno de esos trozos evangélicos tuvo su origen en la vida de la comunidad cristiana, y para llegar a penetrar bien su verdadero sentido es necesario conocer su «Sitz im Leben».

Los evangelistas no habrían hecho más que recoger esta tradición primitiva, compuesta de innumerables fragmentos, separados y entre sí independientes y en continuo aumento. Los habrían ordenado y adornado con diversas circunstancias de lugar, tiempo, de situación, etc. Así aparecieron los Evangelios actuales. El trabajo propio de la exegesis será el restituir cada uno de esos fragmentos a su pureza y sencillez original. La teoría de la *historia de las formas* atribuye a la comunidad primitiva una actividad *creadora* muy importante en relación con los Evangelios.

Esta teoría tiene, sin duda, elementos buenos, como, por ejemplo, el poner de relieve la importancia de la tradición oral en la Iglesia primitiva; el hacer resaltar la intervención que ha tenido la Iglesia en la elaboración de la tradición evangélica, no creándola, como afirman los defensores de esta teoría, sino más bien determinándola según las exigencias prácticas del momento [43]. Da, además, especial importancia a la diversidad de formas y de géneros literarios que se encuentran en el Nuevo Testamento, que habían sido poco estudiadas hasta nuestros días.

Sin embargo, la teoría de las formas contiene muchos elementos falsos que no pueden ser aceptados por un católico. Ante todo confunde la transmisión de la Tradición con su creación: la Iglesia primitiva habría creado en gran parte la

[41] Véase la exposición de esta teoría en L. de Grandmaison, *Jésus-Christ. Sa personne, son message, ses preuves* (París 1931) I p.38-56; L. Cerfaux, «*L'histoire de la tradition synoptique*» *d'après R. Bultmann*: RHE 28 (1932) 582-594; E. Florit, *Il metodo della «storia delle forme» e sua applicazione al racconto della Passione* (Roma 1935); en Bi 14 (1935) 212-248; L. J. McGinley, *Historia formarum quoad miracula sanationis in Synopticis:* VD 19 (1939) 234-240.279-283.

[42] Cf. H. Höpfl-B. Gut-A. Metzinger, *Introductio specialis in N. T.* (Roma 1949) p.171 n.205.

[43] Cf. J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus-Christ Notre Seigneur* I (París 1947) p.6.

tradición evangélica. Esto conduciría a un perfecto agnosticismo, porque no sabríamos con certeza lo que es propiamente de Jesucristo y lo que es creación de la Iglesia. Además, la división de la narración evangélica en trozos pequeños, llevada a cabo según criterios arbitrarios, conduciría a la desmembración y destrucción de los Evangelios [44].

e) Los documentos históricos encontrados en Mesopotamia y en otros lugares del Oriente Próximo presuponen una magnífica e importante ayuda para un conocimiento más exacto del Antiguo Testamento. Sin embargo, en su empleo hay que evitar los escollos siguientes:

1) Que procuren los autores no querer encontrar en los documentos asirobabilónicos, egipcios, etc., continuos paralelos con la historia bíblica.

2) Que no se atribuya a estos documentos un valor mayor del que poseen, como si fueran siempre infalibles y más dignos de fe que los bíblicos. A esta tendencia alude León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus*, cuando advierte:

> «Hay muchos hombres que estudian a fondo los monumentos de la antigüedad, las costumbres, las instituciones de los pueblos, investigan y publican con grandes esfuerzos los correspondientes documentos, pero frecuentemente con objeto de encontrar errores en los Libros Santos para debilitar y quebrantar completamente su autoridad. Algunos obran así con demasiada hostilidad y sin bastante equilibrio, ya que se fían de los libros profanos y de los documentos del pasado como si no pudiese existir ninguna sospecha de error respecto a ellos, mientras niegan, por lo menos, igual fe a los libros de la Escritura ante la más leve sospecha de error y sin pararse siquiera a discutirla» [45].

Evitando estos escollos y sirviéndose de estos documentos con prudencia, pueden representar indudablemente una gran ventaja para la interpretación de la Biblia.

Otro tanto se puede decir respecto del Nuevo Testamento. Los numerosos papiros encontrados en Egipto, las inscripciones halladas ha poco por todo el Oriente y otros documentos profanos llegados hasta nosotros han proyectado gran luz sobre muchas cuestiones neotestamentarias, especialmente de tipo histórico [46].

[44] Cf. V. TAYLOR, *The Formation of the Gospel Tradition* (Londres 1933); CH. J. CALLAN, *Form-Criticism:* Ang 20 (1943) 117-127; P. BENOIT, en RB 53 (1946) 481-512.

[45] Cf. EB n.123.

[46] Cf. F. VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes* (París 1905); W. RAMSAY, *The Bearing of Recent Discovery on the Trustworthiness of the New Testament* (Londres 1915); E. JACQUIER, *Le Nouveau Testament et les découvertes modernes:* RB 13 (1916) 239-249. Por lo que se refiere al A. T., es muy interesante la crónica babilónica publicada por C. J. GADD, *The Fall of Niniveh, the Newly Discovered Babylonian Chronicle* n.21901, en *The British Museum* (Londres 1923); cf. RB (1924) 218-234.

5. **Límites de la crítica bíblica.**—Cuando se trata de juzgar libros profanos, la crítica ha de ser empleada con plena libertad e imparcialidad, sin dejarse llevar por ideas preconcebidas. En cambio, cuando se estudian los Libros Santos, la crítica no puede gozar de la misma libertad. Efectivamente, todos los libros de la Sagrada Escritura, aunque escritos por hombres, fueron compuestos bajo el influjo de la inspiración divina y, en cuanto tales, constituyen una obra divina, pues Dios es su autor principal. Los autores humanos sólo fueron instrumentos en manos de Dios, aunque instrumentos libres e inteligentes. De ahí que todo el contenido de los Libros Sagrados haya de ser atribuido a Dios, como causa principal, que a su vez garantiza el libro de todo error. La interpretación de toda la Sagrada Escritura, en cuanto divinamente inspirada, pertenece propiamente a la Iglesia, a la cual fue encomendado el depósito de la revelación.

Estas consideraciones nos llevan a establecer dos límites a la crítica cuando se ocupa del estudio de la Biblia: *a)* Ante todo la crítica sagrada ha de manifestar siempre *gran reverencia* respecto al *dogma de la inspiración divina y de la inerrancia bíblica.* Los criterios internos que emplea frecuentemente la crítica bíblica no pueden demostrar la existencia, o mejor, el hecho de la inspiración. Esto sólo lo puede hacer el Magisterio infalible de la Iglesia. También la crítica ha de mostrarse reverente en el campo de la *inerrancia bíblica.* Su tarea principal en este asunto será el determinar qué grado de veracidad corresponda a cada uno de los textos de la Sagrada Escritura [47].

Por lo que se refiere al *canon*, el arte crítica ya no puede detenerse a probar por medio de criterios internos qué libros son inspirados y cuáles no lo son. La Iglesia ha definido solemnemente en el concilio de Trento el canon de las Sagradas Escrituras [48], y desde entonces el católico debe creer sinceramente en esta verdad de fe. Le queda todavía amplio terreno para investigar acerca del origen y de la historia del canon [49].

b) Otro de los límites que ha de tener en cuenta la crítica bíblica es la *interpretación auténtica de la Iglesia* y el *consentimiento unánime de los Padres.* Esto mismo es enseñado también por el concilio de Trento [50]. Sin embargo, el exegeta católico goza todavía de gran libertad en este campo, porque los textos bíblicos interpretados auténticamente por la Iglesia y por el consentimiento unánime de los Padres son muy

[47] Cf. EB n.415.
[48] Cf. EB n.57-60; Denz. 783-784.
[49] Cf. *Canonicité:* DBS I 1022-1042.
[50] Cf. EB n.62.

pocos [51]. Deben ser solamente alrededor de unos veinte [52]. Por otra parte, la Iglesia misma deja libertad muy amplia en esto, con tal de que la interpretación propuesta no sea contraria al dogma de la inspiración o a alguna verdad revelada [53].

Entre la verdadera crítica y el dogma no puede existir oposición real [54]. El sentido genuino de la Sagrada Escritura, es decir, el sentido auténtico, es propuesto ante todo por los mismos autores sagrados. Contra este sentido verdadero no puede ponerse la crítica, pues el oficio de ésta es precisamente el llegar a reconstruir el auténtico texto bíblico que expresaba el sentido del hagiógrafo. Después del mismo autor sagrado viene la Iglesia, que, como depositaria de la revelación e infalible en su magisterio, puede interpretar auténticamente el pensamiento de los autores sagrados. La crítica, si emplea sus reglas científicas honesta e imparcialmente, tendrá que llegar a la misma conclusión que la Iglesia, ya que Dios y la razón no pueden oponerse, por ser ésta creatura del mismo Dios [55].

6. **Reglas generales de crítica textual para la selección de variantes.**—Son numerosas las normas seguidas por los críticos para la elección de una variante con preferencia a otras lecciones distintas. Las principales son éstas:

1) La «lección más difícil ha de ser preferida a la más fácil», a no ser que se oponga a ello el contexto o que resulte un contrasentido. Es muy frecuente en los copistas la tendencia a esclarecer lo que les parecía oscuro, y no al contrario [56]. En algún que otro caso, sin embargo, esta regla sufre excepción [57].

2) La «lección más breve ha de ser preferida a la más larga», a no ser que atestigüen lo contrario códices más antiguos y de gran autoridad. Los copistas fueron, en efecto, mucho más propensos a añadir y completar que no a omitir. Sobre todo cuando se trata de textos paralelos, de glosas añadidas al margen del texto y de textos que tratan de un mismo argumento [58]. A veces, sin embargo, tam-

51 Cf. EB n.565.

52 Cf. E. MANGENOT-J. RIVIÈRE, *Interprétation de l'Écriture:* DTC 7 (1927) 2317.

53 Cf. P. BRUCKER, *L'Église et la critique biblique* p.31; H. HÖPFL, *Critique biblique:* DBS II p.191-197.

54 Cf. EB n.214; véase RB (1907) 543.

55 Sobre esto dice el concilio Vaticano I: «Verum etsi fides sit supra rationem, nulla tamen unquam inter fidem et rationem vera dissensio esse potest: cum idem Deus, qui mysteria revelat et fidem infundit, animo humano rationis lumen indiderit, Deus autem negare se ipsum non possit, nec verum vero unquam contradicere» (Denz. 1797).

56 En Rom 7,25, la lección ἡ χάρις τοῦ θεοῦ (D, Vulgata) es una corrección evidente del texto genuino χάρις τῷ θεῷ (B, sah.). Otro ejemplo bien claro es el de Gén 24,32, que, según la Vulgata, ha de leerse: «deditque paleas et foenum et aquam ad lavandos pedes *camelorum* et virorum, qui venerant cum eo». La Sixto-Clementina corrige: «ad lavandos pedes *eius* et virorum». Sin embargo, el primer texto, que es el más difícil, es el auténtico de San Jerónimo, por corresponder a su manera de proceder en la versión. Así el P. A. VACCARI, *Ad lavandos pedes camelorum, Gen 24,32:* Bi 7 (1926) 439-443.

57 En Mt 21,28-32 (parábola de los dos hijos), unos códices de la Vulgata ponen antes al obediente, otros viceversa. Los críticos prefieren ordinariamente el primero.

58 Un ejemplo claro es el *Padrenuestro* en Lc 11,2-4 comparado con Mt 6,9-13. En Jn 1,33 a ὁ βαπτίζων ἐν πνεύματι ἁγίῳ se añade en C, tomándolo de Mt 3,11, καὶ πυρί.

bién falla esta regla, especialmente si la verbosidad es una de las características del escritor sagrado y si la lección breve es fruto de una omisión por homeoteleutía u homeoartía [59].

3) «Se ha de preferir aquella lección que explica el origen de las demás». Es ésta una de las reglas principales de la crítica textual, llamada por eso *regla de oro*. Casi nunca sufre excepciones [60].

4) Entre las varias lecciones de un lugar paralelo «ha de ser preferida aquella que presenta discrepancias verbales de las que tratan de conformarlo entre sí». Los copistas se dejan llevar fácilmente de la tendencia a conformar los lugares paralelos entre sí o bien a fundir varias lecciones en una. Sin embargo, esta regla puede tener muchas excepciones, ya que la discrepancia puede provenir de un lapso inadvertido del copista.

5) «Entre las varias lecciones de un mismo texto se ha de considerar como sospechosa aquella que favorezca más que las otras al dogma ortodoxo». Es natural que muchos copistas, ante las dificultades dogmáticas de ciertos textos, hayan querido suprimir dichas dificultades corrigiendo el texto sagrado. Esta regla hay que aplicarla, sin embargo, con mucha prudencia, ya que el subjetivismo puede tener aquí mucha influencia [61].

6) «Se ha de preferir la lección que mejor responda a la lengua, al estilo, al carácter y al pensamiento del autor sagrado». Es de suma importancia tener en cuenta estas circunstancias para llegar más fácilmente a la reconstrucción del texto genuino [62].

7) «Para poder aceptar o rechazar una lección variante hay que tener en cuenta las características de los manuscritos que la contienen». Es natural que se prefiera en general la lección del códice más antiguo y de mayor autoridad, y que, en igualdad de calidad de los códices, se siga el número mayor de ellos [63].

8) Cuando estas reglas no bastan para restituir el texto primitivo hay que acudir, como a último recurso, a *las conjeturas* que parezcan más probables. Es decir, a aquellas que respeten lo más posible el texto sagrado, conservando, por ejemplo, el texto consonántico hebreo. O aquellas que guarden mayor armonía con el contexto [64],

[59] La recensión de Hesiquio (B, S), superior a las demás, parece que en este asunto sobrepasó los justos límites. Omite en ciertos lugares palabras que eran auténticas, deformando de este modo el texto original (cf. E. Boismard, *Lectio brevior, potior:* RB 58 [1951] 161-168).

[60] En la 1 Cor 15,51 los diversos códices presentan diferentes lecciones: 1.ª «No todos dormiremos, mas todos seremos transmutados» (B, K, L, etc.). 2.ª «Todos en verdad nos dormiremos, mas no todos seremos transmutados» (S, C, F, etc.). 3.ª «No todos en verdad nos dormiremos, mas no todos seremos transmutados» (A). 4.ª «Todos en verdad resucitaremos, mas no todos seremos transmutados» (D, Vetus latina, Vulgata, etc.). Todos los críticos retienen unánimemente la primera como la auténtica. Las demás proceden de preocupaciones dogmáticas. La primera es la única que se adapta al contexto, pues San Pablo no habla de la resurrección universal, sino sólo de la de los justos (cf. E. B. Allo, *Première épître aux Corinthiens:* Études Bibl. [París 1935] 432.

[61] Por lo que se refiere a Mc 13,32: «En cuanto a ese día o a esa hora, nadie la conoce, ni los ángeles del cielo ni el Hijo, sino sólo el Padre», algunos códices suprimen la expresión «ni el Hijo». En Lc 2,33, la frase «su padre y su madre» es corregida en «José y su madre»; igualmente en Lc 2,41, «sus padres» se cambia en «José y María», etc.

[62] Cf. E. Boismard, *Problèmes de critique textuelle concernant le quatrième évangile:* RB 60 (1953) 352.

[63] Cf. L. Vaganay, *Marc 6,45. Essai de critique textuelle:* RB 57 (1940) 5-32.

[64] En la *Biblia hebraica* de R. Kittel-P. Kahle se encuentran a veces conjeturas felicísimas. Hoy es común admitir en Sal 73,4 la división de la palabra hebrea *lemotham* en *lamó tam*, resultando de este modo un sentido mucho más claro: «No hay *para ellos* dolores», en lugar de «no hay *para la muerte de ellos* dolores».

con la lengua del autor y con su manera de ser y de escribir. Sin embargo, en esta cuestión de las conjeturas hay que proceder siempre con un altísimo juicio crítico, con mucha sobriedad y modestia [65].

[65] Cf. H. Höpfl-L. Leloir, o.c., p.400-402 n.554-558; G. M. Perrella, o.c., p.273-277 n.245-247; R. Rábanos, o.c., p.185-186.